

قضايا فلسفية

الألوهية

الحقيقة

المصطلح الفلسفي

الحرية

سياسية الإسلام

دكتور/ إبراهيم مصطفى إبراهيم

دكتور/ ميلاد زكي غالى

دكتور/ فضل الله محمد إسماعيل

دكتورة/ حياة محمد إبراهيم

قسم الفلسفة - كلية الآداب بدمنهور

جامعة الإسكندرية

الناشر/ **المنشآت** بالاسكندرية

جلال حذى وشركاه

قضايا فلسفية

دكتور / ميلاد ذكي غالي دكتور / إبراهيم مصطفى إبراهيم
دكتورة / حياة محمد إبراهيم دكتور / فضل الله محمد إسماعيل

قسم الفلسفة

كلية الآداب - دمنهور

جامعة الاسكندرية

١٩٩٨

الناشر  بالاسكندرية
جلال حزي وشركاه

تقديم

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا اهتدى لولا أن هدانا الله ...

وبعد ،،

فهذا كتاب يضم خمسة أبحاث لأسرة الفلسفة بكلية الآداب فرع دمنهور ، تناولت عدة اتجاهات مختلفة ما بين فاسفة أوروبية وسيطة واسلامية وسياسة وحديثة ومعاصرة ، وعلى الرغم من اختلاف هذه الاتجاهات الا أنها تنتهى فى بحر الفلسفة المتدفق .

ويتناول البحث الأول الذى قدمه الدكتور ميلاد زكى غالى " الأسماء المقولة على الله " ويدخل فى مشكلة الألوهية ، التى تعرض لبحثها كثير من الفلاسفة ، فأى شئ يقال على الله لا يدل على جوهره ، لأن الأسماء التى يقال على الله لا تخص الماهية الإلهية .

فهل نطلق على الله الأسماء بالتواطؤ Univoce ؟

أم نطلقها بالاشتراك أم نطلقها بالمماثلة Analogice ؟

أنا عندما نمتنع عن اطلاق أسماء الله بالتواطؤ فلأن الصفة فى المخلوق تجئ على غير ما هى فى الله . وعندما نمتنع عن اطلاق اسماء بالاشتراك المحض فهناك أيضا أسباب لذلك .

وإذا أطلقنا الأسماء على الله بالمماثلة فى المماثلة يكون اطلاق اسم الصفة باعتبار يختلف باختلاف الماهية التى يطلق عليها الاسم . كما تختلف الحكمة فى الله والانسان .

ويتناول البحث الثانى الذى قدمه الدكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم " اشكالية المعرفة بين الحسن بن الهيثم وايمانويل كنت - دراسة تحليلية نقدية مقارنة " حاول فيها الباحث العودة الى التراث العربى الاسلامى ومقارنته بفيلسوف غربى قدير هو ايمانويل كنت ، وبين أوجه التشابه والاختلاف وفضل السبى ، وتعتبر نظرية المعرفة من الموضوعات الحية دوماً والتى لابد من الاهتمام بها أكثر .

أما البحث الثالث فقدمه أيضا الدكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم

بعنوان " اشكالية المصطلح الفلسفى " باعتبارها احدى المشكلات المعاصرة الهامة والتي تحتاج منا جميعا الإهتمام لأن الاتفاق على المصطلحات يساعد على إقامة العلم وسهولة التفاهم وتقارب الافكار ، خاصة وأن مشكلة اها علاقة بالموضوعات اللغوية ، فاللغة تستخدم المصطلحات المحددة الواضحة بذاتها والمصطلحات تصنع بلغة متعارف عليها .

وقدمت الدكتور ه حياه محمد ابراهيم مشكلة طالما أرقت الانسانية منذ البدء الا وهى " مشكلة الحرية " ، وقديما وصف أرسطو الانسان بأنه انسان مفكر ، والواقع أن هذا التعريف أهمل العمل ، فالانسان كائن مفكر عامل بما يفكر فيه ، استطاع أن يقوم بأفعال كثيرة غيرت الحياة ومجرى التاريخ . ولقد حصل الانسان على حريته نتيجة صراعه ضد قوى الشر والاستبداد والباطل، واستخدم فى حربه وثورته السلاح من جهة والتفكير المتواصل من كبار المفكرين والفلاسفة من جهة أخرى .

واهتمت الدراسة بعرض مشكلة الحرية فى التاريخ العربى الشرقى والتاريخ الغربى ، مع عرض نماذج لأراء كبار فلاسفة الفكرين .

وأخيرا قدم الدكتور فضل الله محمد اسماعيل بحثا بعنوان " سياسية الاسلام بين الرأى والرأى الآخر " وهو بحث لم يأت من فراغ ، فقد جاء ردا على أصوات كانت ومازالت تنادى بالفصل بين الدين والسياسة باعتبارهما مؤسسات مستقلة فى المجتمع ، انطلاقا من الادعاء بأن الدين الاسلامى لم يقم دولة ، ولم يكن له تنظيم سياسى ، وانما مكانه فى المحراب لمن يريد أن يتعبد .

من هذا المنطلق ، كانت محاولة الدراسة هذه ، عرضا للمدى الذى وصل اليه الاسلام من السياسة ، وما حدده من علاقة بين الدين والدولة ولقد سلطت أضواء فلاسفة الشرق والغرب على فلسفة الاسلام السياسية لما له من أهمية بالغة .

ويأمل الباحثون بهذه الأعمال التى بذلوا فيها جهودا ملحوظة أن يسهموا فى اثراء المكتبة العربية بمختلف الموضوعات التى تهم الطالب والباحث والقارئ المتقف على السواء .

ونأمل ان يلقى هذا الجهد التقدير الصحيح والموضوعى والله من وراء القصد وهو يهدى السبيل .

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

المؤلفون.

الفهرس

مشكلة

الأسماء المقولة على الله

مقدمة :

- أ- العلم الالهي .
- ب - الارادة الالهية .
- ج- عناية الله .
- د- قدرة الله .

مشكلة

الاسماء المقولة على الله *

مقدمة :

عند عرض الصفات الثبوتية لله تبين لنا أن هذه الصفات ليست سوى وجهات مختلفة للذات الالهية ، وأنها لا تزيد عليها شيئا . ونريد الآن أن ننظر في الاسماء المقولة على الله ، فإن هذه قد تبدو متعارضة مع ما تقرر من بساطة الله ، لأنها تدل في استخدامنا لها على غير الله على قوى وأفعال زائدة على الجوهر ، كقولنا حي أو عالم أو حكيم أو مريد أو قادر أو خير . فعلى أى نحو نقال هذه الأسماء على الله .

لقد قال يوحنا الدمشقي أن أى شئ يقال على الله لا يدل على جوهره ، وإنما يدل على ما ليس الله . كذلك ذهب ديونيسيوس الى أن الاسماء التى نقال على الله لا تخص الماهية الالهية ، كما قرر أن الله ليس له اسم ولن نجد له إسما . أما موسى بن ميمون فقد قال ان اسماء الله سلبية رغم أننا نطلقها فى صيغتها الايجابية ، فمتى قلنا ان الله حي قصدنا أنه ليس كالجماذ ، وهكذا فى سائر الاسماء .

وللرد على هذه الدعاوى يعود الاكوينى الى القديس أوغسطين الذى قرر أن كل هذه الاسماء يدل على الذات الالهية . صحيح أنها لا تدل على جوهر الله بالتام ولكن كلا منها يدل عليه كما يتمثله المخلوق ، وبقدر ما يستطيع العقل البشرى أن يعرف عن الله . فعندنا نصف الله بالخيرية لا يعنى ذلك أن الله عليه الخير ، ولا أن الله ليس شرا ، وإنما يعنى أن أى خير نصف به المخلوق يوجد من قبل على نحو أسمى فى الله . لقد عرفنا أن الله حاصل فى ذاته من قبل على كل المخلوقات ، لأنه كامل كمالا مطلقا وكليا . ومن ثم فكل مخلوق يمثل الله بقدر ما يكون المخلوق حاصلا

* قام بعمل هذا البحث دكتور / ميلاد زكى غالى .

عليه من كمال^(١)

ومن هذا يتضح أن الاكوينى يرى أننا نتوصل الى أسماء الله من مخلوقاته وليس من ماهيته .

وهذه الاسماء تطلق على الله بالمعنى الحقيقى وليس بالمعنى المجازى^(٢) . أنها تطلق بالمعنى الحقيقى من حيث هى تدل على كمالات موجودة فى الله على نحو أسمى من وجودها فى المخلوقات ، مثل الوجود والخير والحياة وما الى ذلك . أما من حيث الكيفية التى تدل بها ، أى صيغة الدلالة ، وهى كيفية تلائم المخلوقات ، فلا يقال على الله بالمعنى الحقيقى والدقيق .

ويفرق الاكوينى تفرقة دقيقة بين أسماء الكمالات التى تفيض على مخلوقاتنا ، كمالات مثل الخير والحياة ، وبين أسماء الكمالات التى بموجب دلالتها تفيض على مخلوقاته على نحو ناقص ، مثل قولنا الله حجر^(٣) أو اسد^(٤) وما الى ذلك . فهذه الاخيرة على الله على نحو مجازى .

كذلك يميز الاكوينى بين الأسماء التى تتضمن أحوالا جسمانية من حيث الكيفية التى تدل بها وليس من حيث الشئ التى تدل عليه ، وبين الاسماء التى تتضمن أحوالا جسمانية فى الشئ الذى تدل عليه وتعنى هذه الاحوال . فالاولى تطلق على الله بالمعنى الحقيقى ، بينما الثانية تطلق عليه بالمعنى المجازى^(٥) .

وقد قيل أن الاسماء المقولة على الله مترادفة لأنها تدل على شئ

(1) Summa Theologica, P.I., Q. 13, A.2.

(2) Summa Theologica, P.I, Q. 13, A. 3.

(٣) رسالة بولس الرسول الى أهل أنسس : ٢٠ : ويسوع المسيح نفسه حجر الزاوية " ورسالة بطرس الرسول الالى ٢ : ٣ ، ٤ "..... أن الرب صالح الذى تأتون اليه حجرا حيا ...".

(٤) رؤيا يوحنا اللاهوتى ٥: ٥ " هوذا قد غلب الاسد الذى من سبط يهوذا ...".

(5) Summa Theologica P.I., Q. 13, A. 3.

واحد هو الله . وأنها ان دلت على معانى مختلفة فان هذه المعانى تكون تصورات فارغة اذ لا يقابلها فى الواقع حقائق . كما قيل إن الواحد فى الواقع وفى المعانى أحق بالواحدية من الواحد فى الواقع والمتعددة فى المعانى .

ولكن الاكوينى يرد على الأقوال بأن الاسماء المقولة على الله ليست مترادفة ^(١) والا لكانت حشوا زائدا . ولكنها تدل على الله من اعتبارات متعددة مختلفة . إننا نستخدم هذه الاسماء لنفى أو لاثبات نسبة العلة الى المخلوقات ، مما يترتب عليه أن يكون لهذه الاسماء اعتبارات مختلفة باختلاف ما ننفيه عن الله باختلاف الآثار التى تدل عليها الاسماء . فالذهن البشرى يعرف الله من مخلوقاته ، ولهذه فهو يصوغ ، لكى يتعقل الله ، تصورات تتناسب مع الكمالات التى تفيض عن الله على المخلوقات . وهذه الكمالات توجد من قبل فى الله على نحو الوحدة والبساطة . ولكنها تجىء فى المخلوقات منقسمة ومتكثرة ، واذن فكما يوجد بازاء الكمالات المختلفة فى المخلوقات مبدأ واحد تمثله الكمالات المختلفة للمخلوقات بطريقة متباينة ومتعددة ، يوجد بالمثل بازاء التصورات المتباينة والمتعددة لعقلنا مبدأ واحد بسيط تماما نتعلقه على نحو ناقص خلال هذه التصورات .

واذن فهذه التصورات ليست فارغة طالما هناك المبدأ الواحد البسيط الذى تمثله على نحو ناقص . واذا كانت التصورات أو الماعنى متعددة فهى متعددة فى غير الله ، ولكنها توجد فى الله على نحو الوحدة والبساطة ^(٢) .

ويمضى الاكوينى ليبين امتناع اطلاق أسماء الصفات على الله بالتواطؤ ، أى بنفس الاعتبار الذى نطلقها به على المخلوقات ، كما يبين امتناع اطلاقها عليه بالاشتراك المحض ، أى وحدة الاسم مع التباين التام فى

(1) Summa Contra gentiles, Book I, Ch. 35 and Summa Theologica Q 13, A. 4.

(2) Summa Theologica, P.I Q. 13, A. 4.

وجه التسمية ، كما أرتأى ابن ميمون ^(١) .

أما امتناع إطلاق الاسماء بالتواطئ Univoce ، فلأن الصفة فى المخلوق تجئ على غير ما هى فى الله . بل ان المخلوقات ذاتها تختلف فى الجنس . واختلاف الجنس يستتبع اختلاف الماهية ، لأن الجنس جزء من التعريف ، فلا يجوز أن تطلق عليها الصفات بالتواطؤ . والأمر أبين فى الله والمخلوقات . لأن المخلوق متناه والله غير متناه ، فالصفة فى المخلوق تجئ على نحو ناقص ، وتكون فيه متميزة عن ماهيته وقوته ووجوده . أما متى أطلقت على الله فلا يقصد منها أن تدل على شئ متميز عن ذاته أو قوته أو وجوده ، ولكنها كما رأينا توجد فيه على نحو الوحدة والبساطة . فحين نطلق صفة الحكمة على الانسان . فإنا نعى بذلك نوعا من الكمال المتميز عن ماهية الانسان وعن قوته وعن وجوده وعن كل ما يماثل ذلك . أما حين نطلق صفة الحكمة على الله فإنا لا نعى بذلك أى شئ متميز عن ماهيته وقوته أو وجوده . وهكذا متى أطلقنا صفة الحكمة على الانسان ، فإن هذه الصفة تحيط ما يدل عليه وتحصره . والأمر ليس كذلك متى أطلقناها على الله ، فإن ما تدل عليه عندئذ يبقى غير محصور ويتجاوز دلالة الصفة .

كذلك يمتنع إطلاقا الاسماء بالاشتراك المحض Pure Aequivocal ^(٢) . لأسباب متعددة : أولها أن هذا الاشتراك يجئ اتفاقا ولا يدل على نسبة بين الأشياء المختلفة التى يطلق عليها . بينما الاسماء التى تطلق على الله والمخلوقات تدل على نسبة بين الله الذى هو علة والمخلوقات التى هى معلولة . وثانيها أن الاشتراك يعنى وحدة الاسم فقط . بينما هناك وجه شبه بين المخلوقات والله . اذ جاء فى الاصحاح الأول من سفر التكوين " وقال الله نعمل الانسان على صورتنا كشبهنا " (ايه ٢٦) وثالثها أن اشتراك اللفظ لا يتيح الانتقال من معرفة المخلوقات الى معرفة الله ، لأن المعرفة لا

(1) Summa Theologica, P.I.Q. 13, A. 5

يعرف ابن سينا المشترك بالاشتراك المحض بأنه اللفظ الواقع على عدة معان ليس بعضها أحق به من بعض كالعين الواقع على ينبوع الماء وآلة البصر .

تتوقف على مجرد اللفظ بل على حقيقة ومعاينة كذلك يمتنع قيام البرهان الذي ينتقل به العقل من المخلوقات الى الله . وأخيرا فإن الاسم ان لم يعرفنا شيئا عن الله فإنه يصبح لغوا باطلا (١).

فإذا امتنع اطلاق أسماء الصفات على الله والمخلوقات بالتواطؤ وكذلك بالاشتراك ، لم يبق الا أن تطلق بالمماثلة (أى بالنشكيك) Analogice (٢) ففي المماثلة يكون اطلاق اسم الصفة باعتبار يختلف باختلاف الماهية التي يطلق عليها الاسم ، كما تختلف الحكمة في الله والانسان .

والواقع أن المماثلة يمكن أن تكون على نحوين مختلفين : النحو الأول يكون بموجب تناسب أشياء كثيرة مع شيء واحد . مثال ذلك أن يقال " صحى " عن الدواء وعن انتظام الوظائف العضوية من حيث أنهما يتعلقان بصحة الجسم ، أى أن بينهما وبين صحة الجسم تناسب ، فالدواء هو علة الصحة ، وانتظام الوظائف العضوية هو علامة عليها . وبالمثل يقال " صحى " على الغذاء على أنه يحفظ الصحة .

النحو الثانى يكون بموجب تناسب شيء واحد مع شيء آخر . مثال ذلك أن يقال " صحى " عن الدواء وعن الحيوان ، وذلك من حيث ان الدواء هو علة الصحة فى جسم الحيوان . وعلى هذا النحو الثانى تطلق أسماء الصفات على الله والمخلوقات بالمماثلة ، فالمماثلة هنا ليست اشتراكا محضاً ولا تواطوا محضاً . لأننا لا نستطيع أن نطلق أسماء على الله الا من المخلوقات . وعلى ذلك فكل ما يقال على الله والمخلوقات إنما يقال من حيث ان للمخلوقات علاقة بالله ، هى علاقة المخلوق بالمبدأ أو المعلول بالعلة ، ومن حيث أن جميع الكمالات التى فى الاشياء توجد من قبل فى العلة على نحو

(1) Summa Contra Gentiles, Book 1, Ch. 33 .

(2) Summa Theologica, P.5, Q. 13, A. 5 and Summa Contra Gentiles B. I, Ch. 3.

اسمى . هذا النمط من المماثلة انما هو طريق وسط بين الاشتراك المحض وبين التواطؤ الخالص ، فإن وجه التسمية هنا ليس واحدا كما فى الاسماء المتواطئة ، وليس مباينا كل المباينة كما فى الاسماء المشتركة ، وانما هو يطلق بمعانى متعددة ، ويدل على نسب مختلفة للشيء واحد . فمتى قلنا " صحى " على انتظام الوظائف العضوية دل ذلك على علامة الصحة فى الحيوان . ولكن متى قلنا " صحى " على الدواء دل ذلك على علة الصحة فى الحيوان .

وهذا النمط الثانى من المماثلة ينبغى أن نلاحظ أنه قد يدل على التزامين فى الاسم والشيء ، أى فى المعرفة والوجود ، وقد ينطوى على تقدم وتأخر . فالجواهر مثلا متقدم على العرض من حيث الوجود لأنه علة العرض ، ومن حيث المعرفة لأننا نضع الجواهر فى حد العرض . فهنا تزامن بالنسبة للجواهر فى الوجود والمعرفة . ولهذا فإن اسم الموجود يقال على الجوهر بالتقدم ويقال على العرض بالتأخر ، وذلك باعتبار طبيعة الشيء وباعتبار حقيقة الاسم .

ولكن قد يكون ما هو متقدم من جهة الطبيعة والوجود متأخرا من جهة المعرفة وعندئذ لا تكون الالفاظ المتماثلة متزامنة من جهة الاسم والشيء ، أى من جهة المعرفة والوجود . مثال ذلك قوة الشفاء فى الدواء هى بالطبيعة متقدمة على شفاء الحيوان كما تتقدم العلة على المغلول . ولكن بما أننا نعرف هذه القوة بموجب اثارها فاننا نسميها من معلولها . فالدواء الذى يعطى الشفاء والصحة متقدم من جهة الوجود . أما من جهة حقيقة لفظ الشفاء والصحة فإن اطلاقها على الحيوان يأتى متقدما .

وهكذا بما أننا نعرف الله من مخلوقاته فإن أسماء الصفات التى نقولها على الله والمخلوقات بالمماثلة تدل على ما هو متقدم فى الله من حيث هو علة الاشياء . أما حقيقة الاسم فهى تالية . لهذا نقول ان الاسماء تقال على الله اخذاً من أسماء المخلوقات .

ويجب التفرقة بين نوعين من الاسماء التى تقال على الله : أسماء تقال عليه بصفة سرمدية ، لأنها تدل على ما يلحق بفعل العقل أو الإرادة ، وفعل العقل أو الإرادة يكون فى الفاعل نفسه ، مثل المعرفة والحب . فقد

جاء في الاصحاح الحادى والثلاثين من سفر ارميا (عدد ٣) قول الرب : " ومحببة ابدية احببتك " . والنوع الثانى أسماء تقال على الله بصفة زمانية ، لأنها تدل على ما يلحق بالافعال الذاهبة ، حسب طريقة تفكيرنا ، الى الآثار الخارجية مثل المخلص والخالق وما الى ذلك . هذه الاسماء التى تقال على الله زمانيا لا تعنى اطلاقا حدوث أى تغير فى الله . وذلك لأن المماثلة هنا ليست بين شيئين من رتبة واحدة . ان الله خارج عن رتبة المخلوقات جميعها . فالمماثلة لا تمضى من الله الى المخلوقات بل من المخلوقات الى الله . إننا نقول مثلا ان العمود قد صار على يمين الحيوان لا لأن تغيرا حدث فيه ، وإنما لأن الحيوان هو الذى انتقل ^(١) . وقياسا على ذلك نقول ان الله هو سابق على المخلوقات لم يكن رباً ألا عندما أصبح هناك مخلوق عبد له . إن مفهوم الرب يتضمن فكرة العبد والعكس بالعكس ، فهذان الحدان المتضايغان ، الرب والعبد ، متأنيان بالطبع ^(٢) .

هذه إذن هي نظرية الاكوينى فى الاسماء المقولة على الله بالمماثلة ^(٣) . وهي تمتاز بتجنب الاشكالات الناجمة عن القول بالتواطؤ أو القول بالاشتراك . كما تمتاز عما ذهب اليه ديونيسيوس وجون سكوت اريجنس

(1) Summa Theologica, P.I.Q. 13, A. 7.

(٢) وهذا هو الفارق بين كلمتى " الله " و " الرب " كما يتمثل بوضوح فى كلمات القداس الالهى : " لم تكن أنت محتاجا الى عبوديتى بل أنا المحتاج الى ربوبيتك " .

(٣) يجدر بنا أن نلاحظ أن نظرية القديس توما الاكوينى فى الاسماء المقولة على الله تقترب الى حد بعيد مما ذهب اليه الاشاعرة فى موقفهم الوسط بين الحرفيين من الحشوية والمشبهة والمجسمة وبين العقليين من المعتزلة . يلخص موقف الاشاعرة ابن عساكر فى كتابه : " تبين كذب المفترى فيما نسب الى الامام ابو الحسن الاشعري " (طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ) بقوله أنه " نظر فى كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وأنهم عطلوا وأبطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا ارادة . وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة : ان لله علما كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعا كالاسماع وبصرا كالبصار . فسلك رضى الله عنه (يقصد الاشعري) طريقة بينهما فقال : ان لله سبحانه وتعالى علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعا لا كالاسماع وبصرا لا كالابصار (ص ١٤٩) .

وواضح أن الحشوية يطلقون الاسماء بالتواطؤ . أما الاشعري فيطلقها بما يقترب من المماثلة .

من اضافة لفظ " فوق " الى الصفة التي تقال على الله بغية تنزيه الله عنها. فإضافة لفظ " فوق " يجعل صيغة القول تبدو ايجابا بينما هي فى العقل سلب، لأنها تعنى أن الله أرفع من الصفة ، وبهذا ترتد الى الترادف أو الاشتراك ، مع أن احكامنا على الله صادقة من حيث وجوب اضافة الصفة . لهذه يقول يوسف كرم : " إن المماثلة تدع لاحكامنا صدقها ، وتقتضينا أن نرتفع بمعنى الصفة الى مقام الموجود اللامتناهى ، ونستبعد منها كل نقص " (١) .

وفى ضوء هذه النظرية ينظر القديس توما الاكوينى فى صفات الله المختلفة. ونحن سنتناول بالدراسة أهم أربع صفات وهى العلم والإرادة والعناية والقدرة.

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط ، عدد ٨١ فقرة د .

أ- العلم الإلهي

كان عرضنا لصفات الله الثبوتية محاولة لبيان ما يخص الماهية الالهية (*) . ونريد الآن أن نتناول ما يتعلق بعمل الله . وعمل الله قد يكون محايثا في الله مثل العلم والارادة ، وقد يكون متعديا الى نتيجة خارجة مثل القدرة والعناية .

أما العلم فيجب اضافته لله ، ويتضح ذلك من كون الله في غاية التجرد عن المادة (1) ، مما يجعله بالتالي يتقبل صورة الشئ المعروف . إن الموجودات تتدرج ابتداء من النبات الذي هو عاطل عن المعرفة بسبب مادتيه، ثم الكائنات الحاسة التي يتاح لها المعرفة بسبب قابليتها للصور المجردة عن المادة ، ثم العقل الذي يتاح له قدر أكبر من المعرفة لأنه أكثر تجريدا عن المادة وأقل مخالطة لها .

وعلم الله ليس صفة أو ملكة كما هو الأمر في علم المخلوقات ، حيث الملكة واسطة بين القوة والفعل ، ولكن العلم في الله جوهر وفعل خالص . وكذلك لما كانت الماهية الالهية اسمى من ماهية المخلوقات وأعلى منها كان العلم الالهى مباينا للعلم المخلوق . فلا يقال عنه أنه كلى أو جزئى أو بالملكة أو بالقوة أو ما الى ذلك .

لقد ورد فى رسالة بولس الرسول الاولى الى أهل كورنثوس (الاصحاح الثانى ، عدد ١١) أن " أمور الله لا يعرفها أحد الا روح الله " . ويستشهد الاكويين بذلك ليقرر أن الله يعقل ذاته بذاته وليس بقوة متميزة عن الذات (2) ، فعلم الله محايث فى الله أى أنه موجود فى نفس العارف ، فهو اذن علم بالفعل وليس بالقوة وليس بالقوة . أننا نعقل شيئا بالفعل لأن عقلنا يحص بالفعل على صورة المعقول . ولهذا يمتاز العقل الذى هو بالفعل عن المعقول الذى هو بالقوة . ولما كان الله فعلا خالصا من أى قوة ، فلا بد أن يكون فيه العقل والمعقول واحدا بعينه من جميع الوجوه ، أى بحيث أنه لا

(1) Summa Theologica part I, Question 14 , Article 1.

(2) Summa Theologica part I, Question 14, Article 2.

(*) انظر كتابنا الله فى فلسفة القديس توما الاكويينى فصل صفات الله الثبوتية .

يخلو من الصورة المعقولة ، كما هو الأمر في عقلنا عندما يحقل بالقوة ، وبحيث لا تباين الصورة المعقولة جوهر العقل الالهي ، كما هو الأمر في عقلنا عندما يحقل بالفعل . ففي الله الصورة المعقولة هي عين العقل الالهي . ويترتب على ذلك أن العقل الالهي ، الذي ليس هو بالقوة على أي وجه من الوجوه ، لا يتحرك ليستكمل ذاته بالمعقول أو ليصير مشابها له . ولكنه هو عين كماله وعين تعقله .

وإذا كان الله يعقل ذاته ترتب على ذلك أنه يحيط علما بذاته احاطة كاملة كما قرر من قبل القديس أوغسطين ^(١) . إننا نقول أننا احطنا علما بالشئ متى عرفناه معرفة كاملة معادلة لكونه قابلا للمعرفة . وبما أن الله يقبل المعرفة على نحو تام فهو يعرف ذاته معرفة كاملة . أما كون الله يقبل المعرفة على نحو كامل فلا أنه وجود بالفعل ، وليس وجودا بالقوة . ولما كانت قدرة الله على المعرفة بقدر وجوده بالفعل ، لأنه يملك قوة المعرفة من حيث هو بالفعل ومجرد عن كل مادة وقوة ، كان يعرف ذاته بقدر ما هي قابلة للمعرفة . ولهذا فهو يحيط علما بذاته احاطة كاملة .

وليس يعني ذلك أن الله متناه ، على نحو ما يكون الشئ الذي يمكن الاحاطة به ، وإنما يعني فحسب أنه لا يخفى عليه شئ من ذاته .

وتعقل الله هو عين ماهيته وعين وجوده ، وذلك لأن التعقل هو فعل محايث مستقر في الفاعل ولا يتجاوز به شئ خارج عنه ، وكل ما هو موجود في الله فإنما هو ذات الله . فاذن تعقل الله هو نفس ذاته ، ووجود الله هو الله نفسه ، لأن الله هو نفس ذاته ووجوده ^(٢) .

والله يعرف الاشياء المغايرة له لا في ذواتها هي بل في ذاته هو ، من حيث أن ماهيته تشارك في الاشياء بوجه ما من أوجه الشبه . فكل

(1) Summa Theologica part I, Question 14, Article 3.

(2) Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 45.

يقدم الاكويني العديد من الادلة على كل قضية يقررها بصدد علم الله ، ويأتي معظمها في صيغة اقيسة مركبة ، سواء في " الخلاصة اللاهوتية " أم في " الخلاصة ضد الامم " . ونحن نقتصر على ايراد أوضح هذه الادلة بما يكفي لاثبات ما نحن بصددده .

معلول يكون لشبهه وجود سابق في علته على نحو من الاتحاء ^(١) . كذلك نحن نعرف المعلول معرفة كافية حين تعرف علته . والله هو بذاته علة وجود الاشياء . وبما أنه يعرف ذاته معرفة كاملة وجب القول بأنه يعرف ما سواه من حيث يتميز بعضها عن بعض وعن الله ^(٢) . ذلك أن الله هو العلة الفاعلة الاولى ، ليس فحسب للأجناس والأنواع ، وإنما كذلك لكل فرد بذاته . وهو علة لكل ذلك بعقله . والعلة التي تعقل بالعقل تعلم بالضرورة جميع معلولاتها . بهذا يرد الاكوييني على القائلين بأن علم الله هو العلم بالكليات ، والذي ينتفى معه المعرفة الخاصة بالاشياء ^(٣) . وهو قول ينطوى على تناقض فيما يرى الاكوييني : لأنه اذا كان الله بمعرفته ذاته يعرف جميع الاشياء معرفة كلية للزم أنه يعرف الكثرة . والكثرة يمتنع تعقلها من دون تعقل التمايز ، فالله يعرف الاشياء من حيث هي متميزة بينها ، أى من حيث هي جزئية . أما قصر العلم الالهي على الكلّيات دون الجزئيات ، فيعنى أننا نضيف الى الله معرفة ناقصة بالوجود ونبطل عنايته بالافراد .

ولما كان الله يرى جميع الاشياء في ذاته ، أى أنه يرى معلولاته في نفسه على أنه علته ، لم يكن علمه بها تدريجيا أو برهانيا ^(٤) . إن العلم التدريجي أو البرهاني يعنى الانتقال من شئ معلوم الى معرفة شئ آخر لازم عنه كان مجهولا . أما علم الله فيشمل الاشياء جميعها معا بفعل واحد هو ذاته ، فليس فيه تدرج أو انتقال ، أنه حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الالهية لذاتها حضورا تاما .

وهذا العلم الالهي هو علة الموجودات جميعها ^(٥) لأن نسبة علم الله الى جميع المخلوقات هي نسبة علم الصانع الى الاشياء التي يصنعها . وعلم

(1) Summa Contra Gentiles, B.I. Ch. 49.

(2) Summa Contra gentiles, B.I.Ch. 50.

(3) Summa Theologica P.I.Q. 14, A.7.

(4) Summa Theologica part I, Question 14, Article 8.

(5) Summa Theologica part I, Question 14, Article 8

الصانع هو علة الاشياء التي يصنعها لأنه يفعل ذلك بعقله . واذن فصورة العقل يجب أن تكون مبدأ الفعل ، كما أن الحرارة هي مبدأ التسخين . بيد أنه يلزم أن يصاحبها ميل الى المعلول من جهة الارادة . كذلك علم الله هو علة للاشياء باعتبارها أن هذا العلم تصاحبه الارادة . ولا يلزم من علم الله الازلى أن تكون الاشياء موجودة منذ الازل ، وذلك لأن علم الله هو علة الاشياء بحسب حصولها في علمه ، وليس في علمه أن الاشياء توجد منذ الازل .

وليس العلم الالهي قاصرا على ما هو موجود بالفعل ^(١) ، ولكنه يشمل كذلك ما ليس موجودا بالفعل ، وذلك مثل الاشياء التي وجدت في الماضي أو التي ستوجد في المستقبل ، فهذه جميعا يعلمها الله بعلم الرؤية . وذلك لأنه لما كان تعقل الله الذي هو عين وجوده يقاس بالسرمدية ، وكانت السرمدية بغير تعاقب وتستغرق الزمان كله ، كانت اللحظة الحاضرة من الله ممتدة على الزمان كله ، وواقعة على جميع الاشياء الموجودة في أى زمان باعتبارها موضوعات حاضرة له . وينبغي أن نلاحظ أنه اذا كان علم الله حين تصاحبه الارادة هو علة الاشياء ، فإن هذا يعنى أنه لا يتحتم على كل ما يعلمه الله أن يكون موجودا في الحاضر أو وجد في الماضي أو سيوجد في المستقبل . إن ما يوجد هو فقط ما يريد الله وجوده ، أو ما يسمح بوجوده.

واذا كان الله يعلم بعلم الرؤية ما ليس موجودا ، فإنه بالمثل يعلم بعلم الرؤية جميع اللامتناهيات ^(٢) . ذلك أن الله يعرف قدرته الخاصة معرفة كاملة ، أى يعرف كل ما تقوى عليه قدرته . ولما كانت قدرة الله لا متناهية ، كان علمه يمتد الى اللامتناهى ، فيعرف الجزئيات ولو فرضت لا متناهية . لقد عرفنا أن وجود الله هو نفس تعقله . فإذا كان وجوده لامتناه كان تعقله بالمثل غير متناه . ولعل الاكوينى قد أراد بذلك أن يكشف عن وجه هام مبن

(1) Summa Theologica, P. 1, Q. 14, A. 9.

(2) Summa Contra Gentiles , B.I., Ch. 69.

أوجه امتياز العقل الالهي على العقل البشري الذي هو قاصر على ما هو متناه. كذلك ينبغي أن نلاحظ أن علم الله يشمل كذلك معرفة الشر^(١). ذلك أن معرفة الله كاملة وتقتضي بالتالي أن تشمل كل ما يعرض للأشياء من فساد أو شرور. فمعرفة الله الكاملة تقتضي أن يعرف الشر أيضا. إن الشر هو عدم الخير. فمعرفة الخير تتطوى أيضا على معرفة ما يعرض للخير من عدم. وليس ذلك يعنى أن علم الله هو علة الشر، ولكنه علة للخير الذي به يعرف الشر، إذا رأينا أن الشر متضمن في حد الخير.

عرفنا أن علم الله يمتد ليشمل الماضي والحاضر والمستقبل. ونريد أن نقف الآن عند علم الله بالحوادث المستقبلية^(٢)، لأن هذا العلم لا ينفي أن تظل هذه الحوادث ممكنات أى حادثة Contingens. وبالتالي فإن علم الله المسبق لا ينفي حرية الإنسان. وهذا ما سيتضح لنا على نحو أبين حين نتناول في المقال التالي الإرادة الالهية، ونتبين أنها لا ترفع عن الأشياء امكانها. أما الآن فنقتصر على بيان أن الله يعرف جميع الحوادث ليس بحسب وجودها في عللها فقط، وإنما كذلك حسب وجود كل منها بالفعل في ذاتها. فهذه الحوادث رغم أنها تخرج الى الفعل تدريجيا، أى مع تعاقب لحظات الزمان، إلا أن الله لا يعرفها تدريجيا كما هي في وجودها. ذلك أسلوبنا نحن البشر في معرفتها. أما الله فيعرفها كلها معا لأن معرفته تقاس بالسرمدية مثل وجوده، والسرمدية كما رأينا تحيط بالزمان كله لوجودها كلها معا. ومعنى ذلك أن كل ما في الزمان حاضر لله منذ الأزل لأن نظره يشمل منذ الأزل جميع الأشياء حسب وجودها الحاضر. ومن هذا يتضح أن معرفة الله بالحوادث المستقبلية هي معرفة صادقة يقينية،

(1) Summa Theologica P.I, Q 14, A. 10.

(2) Summa theologica P.I.Q.14, A. 13 and Summa Contra gentiles, B. I, Ch. 67.

لأنها واقعة تحت النظر الالهي ، وهذا لاينفى أن تكون هذه حوادث مستقبلية بالنسبة إلى عللها القريبة .

وكما أن علم الله يقينى وصادق فهو علم غير متغير^(١). إن علم الله هو عين جوهر الله . وجوهر الله ليس متغيرا على أى نحو من الأنحاء . فيلزم أن يكون علمه غير متغير على أى نحو من الأنحاء . وكما أن الله يعلم أن شيئا واحدا بعينه يكون تارة موجودا وتارة غير موجود دون أى تغير فى علم الله ، كذلك يعلم أن قضية ما تكون تارة صادقة وتارة كاذبة دون أى تغير فى علمه . لقد عرفنا أن العلم والارادة وما اليها من الصفات الالهية هى محايثة فى الله ، أى ليست متعدية الى معلولات خارجة . لهذا وجب علينا أن نتعقلها من حيث هى فى الله ، مما يعنى أنها تضاف الى الله على نحو غير متغير .

ب - الارادة الإلهية

بعد الكلام عن العلم الالهي تتناول الإرادة الإلهية^(٢) . وهذه يجب اضافتها لله إذ أن الإرادة تتبع العقل . وإذا كان تعقل الله هو عين وجوده كان وجوده أيضا هو عين إرادته . إن موضوع الإرادة هو الخير المعقول ، فهى تميل اليه اذا لم يكن حاصلا وتسكن فيه وتحبه متى حصل . والمعقول يقال بالاضافة الى العاقل ، فلا بد وأن عاقل الخير من حيث هو كذلك يميل اليه ويشتاق شوقا طبيعيا اليه ، أى لابد أن يريد الخير . والله يعقل الخير لأن كمال تعقله يعنى أنه يعقل الموجود مع ما فيه من الخير . والخير من لوازمه أن يكون موضع اشتهاء وإرادة . فالله اذن يريد . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن الإشتهاء أو الإرادة فى الانسان قد تتجه إلى مالميس حاصلا ، أما

فى الله فهى تتجه إلى الخير الحاصل والذى هو موضوعها ، لأن الإرادة الإلهية ليست مغايرة للخير . إن موضوع إرادة الله هو خيريته الى هى عين

(1) Summa Theologica P.I,Q. 14, A. 15.

(2) Summa Theologica P.I,Q. 19, A. 1.

ذاته ، فالارادة الالهية لا تتحرك من غيرها ولكنها تتحرك من ذاته . فالله يريد ذاته على أنه خير وغاية .

والله كذلك يريد غيره ^(١) . لأن من شأن الخير أن يشترك غيره في خيره . أن من شأن الأشياء الطبيعية من حيث إنها كاملة . أن تسهم غيرها في خيرها . فأولى بكثير أن يكون من شأن الخيرية الالهية أن تفيض خيرها على غيرها بقدر ما هو ممكن . وإذا كان الله يريد نفسه على أنه غاية ، فإنه يريد الأشياء الأخرى على أنها معينة لهذه الغاية . وذلك بقدر ما يلائم الخيرية الالهية أن يشارك فيها غيرها . فالله لا يريد غيره إلا لغاية هي خيريته . ومعنى ذلك أن ما يحرك إرادة الله هو خيريته .

وثمة فارق هام بين إرادة الله لذاته وإرادته لغيره ^(٢) . ذلك أن الله يريد ذاته بالضرورة لأن ذاته هي الموضوع الخاص المعادل لإرادته . أما إرادة الله لغيره فهي بالاختيار ، لأن هذا الغير لا يزيد الخيرية الالهية شيئا من الكمال ، ولكنه معين إلى هذه الخيرية وموجه إليها على أنها غايته القصوى . وإذا كانت إرادة الله لغيره ليست ضرورية مطلقا ، أمكن أن نقول مع ذلك إنها ضرورية فرضا . بمعنى أنه متى فرض أنه يريد يمتنع بالتالى أن لا يريد ، وذلك لامتناع تغير إرادته .

وإرادة الله هي علة الأشياء . فالله يفعل بمحض إرادته وليس بموجب ضرورة في طبيعته ^(٣) . ذلك أن الله عقل وإرادة ، والفاعل العقلي والإرادى متقدم على الفاعل الطبيعي ، لأنه هو الذى يعين للفاعل الطبيعي الغاية والوسائط اللازمة لها . فلا بد أن يكون فعل الله بالعقل والإرادة ، لأن الله هو الأول في ترتيب العلل الفاعلة . كذلك إن المعلولات تصدر عن العلة الفاعلة بحسب وجودها السابق فيها ، لأن كل فاعل إنما يحدث ما يشابهه .

(1) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.2.

(2) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.3.

(3) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.4.

ولما كان وجود الله هو عين تعقله كانت معلولاته موجودة من قبل فيه وتصدر عنه بالطريقة المعقولة ، أى بالإرادة ، لأن الميل الى ايجاد مايتصوره العقل هو من شأن الإرادة .

ولايجوز لنا أن نحلل الإرادة الإلهية بأى علة أخرى^(١) . والأمر هنا فى مسألة الإرادة كما هو فى مسألة التعقل . فكما أن التعقل فى الله يدرك النتيجة فى المبدأ ذاته ، اذ يتعقل الاثنيين بلمحة واحدة ، وبالتالي لاتكون معرفة النتيجة معلولة لمعرفة المبادئ ، كذلك إن إرادته غاية معينة ليست علة لأن يزيد الوسائل المؤدية اليها . بمعنى أن الغاية التى يريد بها لاتفرض عليه وسائل معينة . ومع ذلك فهو الذى يريد توجيه الوسائل إلى الغاية . فإله إذن يريد أن يكون هذا وسيلة لذلك ، ولكنه لايريد هذا بسبب ذلك .

ولا بد لإرادة الله أن تتحقق إذ لايمكن أن يتخلف معلولها^(٢) . ذلك أنه لايمكن أن يحيد شئ عن ترتيب العلة الكلية التى تتدرج تحتها جميع العلل الجزئية . وإذا تخلف معلول عن علة جزئية معينة فإنما يكون ذلك بسبب علة جزئية أخرى مانعة مندرجة تحت ترتيب العلة الكلية فالمعلول إذن لا يمكن أن يجيد بوجه من الوجوه عن ترتيب العلة الكلية . ولما كانت إرادة الله هى العلة الكلية لجميع الأشياء استحال تخلف معلولها . وبناء على ذلك إن ما يخرج عن الإرادة الإلهية بحسب ترتيب ما فهو يرجع إليها بحسب ترتيب آخر . وهكذا يمكن أن نقول إن الخاطئ الذى يخرج بالخطأ عن الإرادة الإلهية يقع فى ترتيبها من حيث يعاقب بعذلها .

وإذ كانت إرادة الله لا بد أن تتحقق ، فإن المشكلة التى أشرنا إليها فى المقال السابق والمتعلقة بحرية الانسان فى أفعاله تعود من جديد وعلى نحو أكثر وحدة ، والواقع أن الأكويينى نفسه يضعها وانما فى صيغة أخرى ، ويعرضها بوصفها اعتراضا ليرد عليه^(٣) . يبدأ الاعتراض فى قول بولس الرسول فى رسالته الثانية الى تيموثاوس (الاصحاح الثانى - عدد ٤) بأن

(1) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.5.

(2) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.6.

(3) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.6.

الله " يريد أن جميع الناس يخلصون " . ولكن الواقع هو بخلاف ذلك . كيف إذن تتحقق هذه الإرادة بينما الناس يتوزعون بين مؤمن وغير مؤمن وبين عاص وغير عاص ، ويتحدد بالتالي العقاب والثواب بموجب أفعالهم ؟
يحاول الأكويني رفع هذا التناقض بأن يجعل هذه الآية تحتل ثلاثة معان :
الأول أن يكون المقصود منها التوزيع الملانم ، وذلك بأن يكون معناها أن الله يريد أن يخلص الناس الذين يخلصون ، لا لأنه لا يوجد إنسان لا يريد الله له الخلاص ، وإنما لأنه لا يخلص إنسان لا يريد له الله الخلاص . ورغم أن هذا هو ما قال به من قبل القديس أوغسطين إلا أنه من البين أن هذا التأويل لا يحل المشكلة وإنما يعود بنفس المشكلة ليعرضها على نحو سلبي . لأنه مادام لا يخلص إنسان لا يريد له الله الخلاص عادت جميع الأفعال لله وانتفت حرة الإنسان . المعنى الثاني أن يكون المقصود من الآية أن الله يريد أن يخلص بعض الناس من كل فئة من فئات البشر : مثل الذكور والإناث واليهود والأمميين والصغار والكبار . وواضح أن هذا التأويل لا يختلف عن السابق في نفي الحرية الفردية . أما المعنى الثالث فهو ما قال به من قبل يوحنا الدمشقي في كتابه " العرض الدقيق للإيمان الأرثوذكسي " *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae* من أن المقصود بالآية الإرادة الإلهية السابقة لا الإرادة الإلهية اللاحقة . ويرى الأكويني أن هذا التمييز لا ينبغي أن يفهم منه الإرادة الإلهية اللاحقة . ويرى الأكويني أن هذا التمييز لا ينبغي أن يفهم منه الإرادة الإلهية في ذاتها ، لأنه ليس في الله متقدم ومتأخر . ولكن يجب أن يفهم من جهة الموضوعات التي تتجه إليها الإرادة . وفي نطاق هذا المعنى يمكن أن يقال إن الله يريد بالإرادة السابقة أن كل إنسان يخلص ، ولكنه يريد بالإرادة اللاحقة أن بعض الناس يدانون ، كما يتطلب ذلك عدله ، وهنا لاتعنى الإرادة السابقة إرادة مطلقة ، وإنما تعنى مجرد ميل إرادي .

واضح أن هذه التأويلات الثلاثة لاتحل المشكلة حلا حاسما . وربما كان هذا هو السبب في أن الأكويني قد عاد لطرح هذه المشكلة في صيغة أخرى حين تساءل عما إذا كانت إرادة الله تفرض الضرورة على الأشياء المرادة ⁽¹⁾

(1) Summa Theologica P.I.Q. 19, A.8.

ورأى أن الإرادة الإلهية تفرض الضرورة على بعض الأشياء المرادة وليس على كلها ، إذ أن الله يريد أن تحدث بعض الأشياء وجوبا وأن يحدث بعضها الآخر إمكنا . ولذلك أعد لبعض المعلومات عللا واجبة يمتنع التخلف فيها وتصدر عنها المعلومات بالضرورة ، وأعد لبعضها عللا جائزة يمكن التخلف فيها وتصدر عنها المعلومات بالحدوث . وهذا هو نفس ماسبق للأكويني أن قاله فى " الرسالة ضد الأمم " حين رأى أن إرادة الله لا ترفع عن الأشياء إمكنها (١) . لأن تحقق الإرادة الإلهية يقتضى ليس فحسب أن يكون الشئ الذى يريده الله ، وإنما أن يكون كذلك على الحال التى يريده أن يكون عليها ، والله يريد أن تكون بعض الأشياء ممكنة حادثة . أنه يريد العلل الطبيعية دون أن يزيل كون أفعالها طبيعية . وعلى نفس النحو يريد أفعال الإنسان إرادية دون أن يزيل كون هذه الأفعال إرادية . فهو يفعل فى كل شئ بحسب طبيعة هذا الشئ . بهذا وحده يمكن أن يبقى للإنسان مجال الحرية ، إذ يمكن أن نضيف للآية السابقة أن الله يريد كذلك الإنسان حرا .

وبهذا أيضا يمكن أن يقال أن إرادة الله ليست متغيرة (٢) . إن جوهر الله وعلمه ليسا متغيرين . ومن ثمة فإن إرادته ليست متغيرة . أما الذى يتغير فهو بعض الأشياء . وهى لا تتغير الا لأن الله يريد لها أن تتغير . فارادة الله تخلق مما يلبس إرادة البشر من تغير أو تردد .

ج - عناية الله

بعد أن تناولنا كل ما يتعلق بالإرادة الإلهية ينبغى أن نمضى إلى تناول ما يتعلق بالعقل والإرادة معا ، أى العناية الإلهية فى ارتباطها مع جميع المخلوقات (٣) . ونحن نرى فى " خيرية الله " (٤) أن كل ما فى الأشياء من خير مخلوق من الله ، وأن هذا الخير لا يوجد فيها من حيث جوهرها فحسب ، بل كذلك من حيث اتساقها نحو غاية ، ولاسيما العناية

(1) Summa Contra Gentiles, B. I, Ch. 85..

(2) Summa Theologica P.I,Q. 19, A.7.

(3) Summa Theologica P.I,Q. 22, A.1.

(٤) انظر كتابنا الله فى فلسفة القديس توما الاكويني الفصل فى حرية الله .

القصوى التى هى الخيرىة الإلهية . هذا الخير فى اتساق الأشياء نحو الغاية القصوى هو نفسه مخلوق من الله . وبسا أن الله هو علة الأشياء بموجب عقله ، ويلزم بالتالى أن يكون موجودا فيه من قبل مثال لكل ما يحدثه من اثار فلا بد أن يكون موجودا من قبل فى العقل الإلهى مثال اتساق الأشياء نحو غايتها . والمثال للأشياء المتسقة نحو غاية هو العناية . لأن العناية هى الجزء الرئيسى من الفطنة الذى يتجه اليه الجزآن الآخران ، وهما تذكر الماضى وتعقل الحاضر ، من حيث إننا نعد للنهوض بالمستقبل من تذكر الماضى وتعقل الحاضر . ويستشهد الأكوينى بقول أرسطو أن من شأن الفطنة أن توجه الأشياء نحو غاية سواء بالنسبة لصاحبها أم بالنسبة إلى غيره ممن يتولى أمرهم فى الأسرة أو المدينة أو المملكة . فعلى هذا النحو الثانى تكون الفطنة أو العناية ملائمة لله ، اذ ليس فى الله ما يمكن أن يوجه نحو غاية لأنه هو الغاية القصوى . وعلى هذا فان نفس المثال للأشياء المتسقة نحو غاية هو ما يسمى فى الله بالعناية .

ويرى الأكوينى أن المثال للأشياء المتسقة نحو غاية والموجود فى العقل الإلهى يجوز فى الوقت نفسه أن نسميه فى الله مشورة . وليس يعنى هذا أن الله ينتابه الشك ويحتاج من ثمة الى البحث والرأى والاستقصاء ، فان الله حاصل على يقين المعرفة وعلى الأسباب الحقّة فى كل ما يأمُر به . فالمشورة تقال على الله باعتبار اليقين الذى ينتهى اليه أهل المشورة بالتساؤل والبحث.

وعناية الله أزلية رغم أنها تنصب على المخلوقات ، وهذه ليست كذلك من نفس معنى اللفظ . ويتضح ذلك ببيان أن ما تنطوى عليه العناية من اهتمام ورعاية يتعلق به أمران هما : مثال الاتساق نحو غاية ، وهذا مانسميه العناية والترتيب ، والأمر الثانى هو تنفيذ هذا الاتساق . فالأول أى العناية أزلية ، والثانى أى التنفيذ زمانى .

واذا كنا قد رأينا أن العناية تتضمن العقل والإرادة ، فإن هذا لا يقدح فى بساطة الله وعدم كونه مركبا ، وذلك لأن العقل والإرادة كليهما فى الله شئ واحد بعينه وليس مركبا من شيئين .

ويرى الأكويينى أن العناية الإلهية تشمل جميع الأشياء ^(١). وذلك بخلاف ما ارتأى ديمقريطس والأبيقوريون الذين ردوا كل شئ الى الصدفة أو الاتفاق، وبخلاف ما ارتأى ابن ميمون ^(٢) من أن العناية تتعلق فقط بالجواهر الغير القابلة للفساد ، بينما الجواهر القابلة للفساد لاتشملها العناية كأفراد وتشملها فحسب كأنواع اذ الأنواع غير قابلة للفساد . وقد استثنى ابن ميمون البشر من الأشياء القابلة للفساد لاشتراكهم فى ميزة العقل . أما الأكويينى فيجعل العناية شاملة الأشياء جميعا سواء أكانت كلية أى الأنواع أم جزئية أى الأفراد . وذلك لأن عليّة الله الذى هو الفاعل الأول تمتد الى جميع الموجودات انواعا وأفرادا . إن عناية الله هى سبب اتساق الأشياء نحو غايتها . فلا بد أن تكون جميع الأشياء خاضعة لعنايته من حيث هى مشتركة فى الوجود . وإذا بدا أن هناك أشياء فى العالم تحدث بالصدفة أو الاتفاق ، فإن ذلك لا يكون الا فى حدود العلل الجزئية . وهذه جميعا تتدرج تحت العلية الكلية التى هى العناية والتى لايفلت شئ خارج نطاقها .

وإذا كانت عناية الله تشمل الأشياء جميعا فكيف تفسر ما فى بعضها من نقص أو شر ؟ للإجابة على ذلك يلجأ الأكويينى الى اعتبار عناية الله عناية كلية . وقد نلمح فى ذلك شيئا من التناقض اذ رأينا منذ قليل أنها عناية تشمل الكليات والجزئيات . ولكن بغض النظر عن هذا التناقض فالتناقض فى الأكويينى يجعل العناية الكلية تسمح ببعض النقص فى بعض الجزئيات حتى لاتعوق الخير التام للكون ، اذ لو منعت كل الشرور لاتعدم من الكون خير كثير ، فافتراس الحيوانات شر ولكنه خير لحياة الأسد . هذا مثال يعطيه الأكويينى وهو مقبول الى حد ما . ولكنه يعطى مثالا آخر غير مقبول اذ يقول إن

(1) Summa Theologica P.I,Q. 22, A.2.

(٢) يرجع القديس توما الأكويينى فى كتابه " كتب الأحكام الأربعة لبطرس اللومباردى "

In IV Libros Sententiarum Petri Lombardi

هذا الرأى الذى يقول به ابن ميمون الى أرسطو الى ابن رشد الذى قال به صراحة . ولكننا نعرف أن أرسطو قد عرف الاتفاق بأنه " تقابل علل طبيعية أو ارادية تقابلا بالعرض " . وهو نفس المعنى الذى سينتهى اليه الأكويينى .

اضطهاد الطغاة شر ولكنه خير يتمثل في صبر الشهداء ^(١) . هل نبرر ذلك بأن مزاج العصر كان يحتمل ذلك ؟

وبرغم أن الأكويينى قد حاول التوفيق بين عناية الله وبين حرية الاختيار عند الانسان ، اذ رأى أن الاختيار يخضع للعناية الإلهية ، إلا أنه قد جعل عناية الله بالأبرار أعظم من عنايته بالأشرار . فالعناية بالأبرار تعنى أنه يمنع ما يحول دون خلاصهم . أما الأشرار فإن عناية الله ، وإن كانت لاتحول بينهم وبين شر الإثم . فإنها تحفظ وجودهم وإلا استحالوا عدما .

وعناية الله التى تشمل جميع الأشياء هى عناية مباشرة ^(٢) . وذلك لأن لدى الله فى عقله مثل لجميع الأشياء حتى أصغرها ، ولأن العلل التى يحددها لإحداث معلولات معينة إنما يعطيها هو القوة لأحداث هذه المعلولات. وهذا لا يمنع من وجود علل ثانية تكون بمثابة وسائط تحددها عنايته وتكفلُ إليها تنفيذ هذا التنظيم . وليس ذلك بسبب نقص فى قدرته ، وإنما لفيض خيريته حتى يجعل المخلوقات أيضا تشارك فى شرف العلية .

وليس من شأن العناية الإلهية أن تفسد الطبيعة ^(٣) . فإن بعض الأشياء تقتضى طبيعتها أن تكون حادثة . ولهذا فإن العناية الإلهية لاتزيل الحدوث عنها وتجعلها واجبة . لقد رأينا أن من شأن العناية الإلهية أن توجه الأشياء نحو غايتها . وفى الأشياء خير إلهى هو غاية خارجة عن الأشياء ، وخير آخر هو كمال الكون . هذا الكمال لا يتحقق مالم يوجد فى الأشياء جميع مراتب الوجود . لذلك كان من شأن العناية الإلهية أن تبدع كل مراتب الوجود . وهكذا أعدت العناية الإلهية لبعض الأشياء عللا ضرورية بحيث تحدث هذه الأشياء بالضرورة . وأعدت لأشياء أخرى عللا حادثة بحيث تحدث هذه الأشياء بالحدوث تبعا للعلل القريبة .

ومعنى هذا أن المعلولات التى تحدث من العناية الإلهية تحدث إما

(1) Summa Theologica P.I,Q. 22, A.2.

(2) Summa Theologica P.I,Q. 22, A.3.

(3) Summa Theologica P.I,Q. 22, A.4.

وجوبا ودون تخلف متى قضت العناية الإلهية بذلك ، وإما حدوثا متى قضت العناية الإلهية بذلك . وفي الحالين يكون ترتيب العناية الإلهية غير متغير وبقيني . فان عدم التغير لا يرجع الى وجود المعلولات وانما يرجع الى تحقق العناية الإلهية التي لا يتخلف عنها معلولها على نحو ما تحدده مسبقا سواء أكان وجوبا أم حدوثا .

هذه اذن هي نظرية العناية الإلهية عند الأكويني . وواضح أن هذه النظرية تقوم أساسا على القول بأن العقل الإلهي توجد فيه من قبل مثل لكل ما يحدثه من آثار ، كما رأينا في أول هذا الفصل . هذا الأساس الميتافيزيقي لنظرية العناية الإلهية هو ماكشف عنه وألح عليه اتيين جيلسون في كتابه " روح الفلسفة في العصر الوسيط " (1) . فوجود المثل في الله نفسه ، وهي المثل التي على غرارها صنعت الأشياء جميعا ، هو مايميز اتجاه الأكويني وجميع المفكرين المسيحيين عن الفلسفة الأفلاطونية تميزا حاسما . وذلك لأن المثل في الأفلاطونية لا توجد في الله وانما توجد خارجه . أما عند الأكويني فانها تتحد مع الله في هوية واحدة . ويترتب على ذلك أن كل مخلوق هو نمط معين من المشاركة في الماهية الإلهية ومن التشابه مع هذه الماهية . فالكثرة من المثل والأفكار داخل الوحدة الألّهية هي علة للمخلوقات. إن المثل في نظرية أفلاطون توجد وجودا مستقلا عن الصانع . أما عند الأكويني فان الإله الخالق هو محل هذه المثل . وهذا يفسر لنا أن كل ما هو موجود انما يستمد وجوده من الله الذي يحفظ الوجود الفعلي للأفراد .

(1) Etienne Gilson: L'Esprit de la Philosophie Medievale, (Vrin, Paris, 1932), Ch. VIII.

د - قدرة الله

كذلك يجب اضافة القدرة لله ^(١). لا القدرة المنفعلة وانما القدرة الفاعلة . وذلك أن القدرة إما فاعلة وإما منفعلة . ومن البين أن ماهو بالفعل وكامل هو المبدأ الفاعل ، بينما ماهو خال وناقص يكون منفعلا . وبما أن الله فعل خالص وكامل كمالاتا مطلقا وكليا ومنزه عن كل نقص ، فان مايلانمه كل الملازمة هو أن يكون مبدأ فاعلا وأن لاينفعل على أى نحو من الأنحاء . ومن ناحية أخرى إن طبيعة المبدأ الفاعل تعود الى القدرة الفاعلة ، لأن القدرة الفاعلة هي مبدأ التأثير في الغير ، بينما القدرة المنفعلة هي مبدأ التأثير من الغير كما قال أرسطو (مابعد الطبيعة : مقالة ٤ فقرة ١٢) . فيلزم انن أن القدرة الفاعلة موجودة في الله على الوجه الأكمل .

ومن هذا يتضح أن القدرة الفاعلة لا تتعارض مع الفعل ولكنها تعتمد عليه ، لأن الفاعل يفعل من حيث هو بالفعل ، بينما القدرة المنفعلة تتعارض مع الفعل ، لأن المنفعل ينفعل من حيث هو بالقوة . وانن فيجب تنزيه الله عن القوة المنفعلة لا القدرة الفاعلة .

واذا كان الفعل دائما أفضل من القدرة كما ارتأى أرسطو، فان ذلك لا يكون الا حينما يكون الفعل مغايرا للقدرة . أما فعل الله فليس مغايرا لقدرته ، فان فعله وقدرته كليهما عين ماهيته الإلهية ، لأن وجوده ليس مغايرا لماهيته .

ويجب أن نفهم أن حقيقة القدرة موجودة في الله على نحو مخالف لوجودها في المخلوقات . فهي في المخلوقات مبدأ للفعل ومبدأ لنتيجة الفعل . أما في الله فهي مبدأ لنتيجة الفعل وليست مبدأ للفعل ، لأن الفعل هو عين الماهية الإلهية . ولكن بما أن الماهية الإلهية تشتمل من قبل في ذاتها على كل الكمالات التي في المخلوقات ، فانه يجوز لنا أن نتعللها باعتبار فكرة الفعل وباعتبار فكرة القدرة .

(1) Summa Theologica P.I,Q. 25, A.1.

وحين نضيف القدرة لله فاننا لانفعل ذلك من حيث هي تباين علم الله وإرادته مباينة حقيقية ، وانما من حيث هي تختلف عنهما منطقيا فحسب . وذلك لأن القدرة تتضمن فكرة مبدأ يقوم بتنفيذ ما تأمر به الإرادة وما توجهه المعرفة . فهذه جميعا - أى القدرة والإرادة والمعرفة - هي فى الله شئ واحد بعينه . ويمكننا أن نقول إن معرفة الله أو إرادته لها ، من حيث هي مبدأ فاعل ، معنى القدرة الموجودة فيها . ولهذا يجئ اعتبار علم الله وإرادته سابقا على اعتبار قدرته كما تسبق العلة الفعل والمعلول .

والقدرة الفاعلة التى يجب إضافتها لله هي قدرة لامتناهية ^(١) ، وذلك لأن الله كما رأينا موجود بالفعل وغير متناه إذ لا يحده حد . وما هو غير متناه تكون قدرته غير متناهية . واللامتناهى فى الذات الإلهية ، وبالتالي فى قدرة الله ، ليس من ناحية الكم ، والا لتضمن ذلك القول بالنقص . فالله ليس مادة . والخلو من المادة يجعل اللاتناهى فى الصورة كمالا وليس نقصا ، كما بين الأكويينى فى مسألة لاتناهى الله ^(٢).

ويجب أن نلاحظ أن قدرة الله لاتظهر كلها فى آثارها ، لأن الله ليس من جنس آثاره . وليس يتضمن ذلك أن تكون القدرة عبثا ، فإن العبث يعنى الاتجاه الى غاية لاتترك ، وقدرة الله لاتتجه الى آثارها كغاية لها ، ولكنها هي نفسها غاية لآثارها .

وإذا كان الاجماع منعقدا على أن الله كلى القدرة بمعنى أنه قادر على كل شئ ، فان هذه القضية تحتاج الى توضيح وتفصيل . وهذا ما يفعله الأكويينى ، لاسيما وقد جاء فى انجيل لوقا (الإصحاح الأول - عدد ٣٧) قوله " ليس شئ غير ممكن لدى الله " مما يؤكد أنه كلى القدرة ^(٣) . واحتياج هذه القضية للتوضيح يرجع الى مايمكن أن يثار من شك حول المعنى الدقيق لكلمة " كل " فى قولنا إن الله قادر على كل شئ . فان كلمة " كل " هنا انما

(1) Summa Theologica P.I,Q. 25, A.2.

(2) Summa Theologica P.I,Q. 7, A.1.

(3) Summa Theologica P.I,Q. 25, A.3.

تعنى إذا أدركنا المسألة على النحو الصحيح ، كل الممكنات المطلقة ، وذلك لأن القدرة تقال بالنظر الى الممكنات المطلقة ، أى كل ما لا يتضمن تناقضا . وبالتالي فإن كل ماله أو يمكن أن تكون له طبيعة الوجود يدخل فى نطاق الممكنات المطلقة ، ويقال عن الله بخصوصها إنه كلى القدرة . أما ما ينطوى على تناقض فيدخل فى نطاق المستحيل المطلق ، وهو بالتالى يخرج عن مجال القدرة الإلهية . وليس ذلك لنقص فى قدرة الله ، وإنما لأنه ليس حاصلا على طبيعة الممكن . فالأولى أن يقال عنه أنه ممتنع أو لا يمكن فعله .

ونحن نعرف ، أن الله هو المحرك الأول اللامتحرك . فينبغى إذن أن يقال إن الله قادر على كل شئ من حيث هو قدرة فاعلة وليس من حيث هو قدرة منفعة ، ومعنى ذلك أن امتناع التحرك والتأثر على الله ليس فيه ما ينافى كونه كلى القدرة .

كذلك يخرج عن مجال القدرة الإلهية إمكان الخطأ ، وذلك لأن الخطأ هو نقص عن كمال الفعل ، وإمكان الخطأ هو بالتالى إمكان النقص عن كمال الفعل . وهذا مناف للقدرة على كل شئ . فالأولى أن يقال إن الله لا يقدر على فعل الخطأ لأنه قادر على كل شئ . وهنا يمضى الأكويى ليلتمس تفسيراً وتبريراً لقول أرسطو فى كتاب الجدل بأن " الله يقدر على فعل الشر إن أراد ذلك " أما التفسير فهو اعتبار هذه القضية قضية شرطية صادقة ولكن المقدم والتالى فيها ممتنعان . أما التبرير فهو اعتبار أن الله يقدر على فعل ما يبدو الآن شرا والذي لو فعله لكان عندئذ خيرا .

ويرى الأكويى أن أسمى ما تتجلى فيه قدرة الله قدرته على الغفران والرحمة اختياراً^(١) . ان القدرة على غفران الخطايا اختبارة تعنى أن الله ليس مقيدا بشريعة سلطان أعلى منه ، أى أن قدرته هى أعلى قدرة . كذلك من دلائل سمو القدرة على الغفران أن لله برحمته وغفرانه يقود الناس الى

(١) ليس ثمة تعارض بين ذلك وبين قول المسيح (فى انجيل متى - الإصحاح التاسع - عدد ٥) " أيما أيسر أن يقال مغفورة لك خطاياك أم أن يقال قم وامش " للمفلوج طريق الفراش . فإن المقصود هنا مجرد القول بالنسبة للإنسان ، وليس الفعل وبالنسبة لمن له سلطان على الأرض أن يغفر الخطايا .

المشاركة في الخير اللامتناهى الذى هو الغاية القصوى للقدرة الإلهية .

وإذا كان كل ما ينطوى على تناقض يخرج من مجال القدرة الإلهية ، فإنه يمتنع على الله أن يرفع الزمن ، بمعنى أن الله لا يقدر أن يجعل الماضى لم يكن . إن جعل الماضى لم يكن يتضمن تناقضا لأن الحدين " كان " و " لم يكن " متناقضان وامتناع جعل الماضى لم يكن قضية قرر ها من قبل أرسطو والقديس أوغسطين ويتابعهما فى ذلك الأكويينى ويمثل لها بقوله " إن الله يقدر أن يزيل عن المرأة التى سقطت كل فساد فى النفس والجسد ولكن واقعة أنها قد فسدت لا يمكن إزالتها عنها " (١).

بيد أن قدرة الله تظل من ناحية أخرى قادرة على أن يخلق غير ما خلق (٢) ويتأييد ذلك من قول السيد المسيح فى انجيل متى (الاصحاح ٣٦ عدد ٥٣) " أتظن أتى لا أستطيع الآن أن أطلب الى أبى فيقدم لى أكثر من اثنى عشر جيشا من الملائكة " ، مع أنه لم يطلب ولا الأب فعل لمحاربة اليهود ، كما يتضح ذلك من أن الله لا يفعل عن ضرورة تلزمية ، وإنما عن محض ارادته التى هى علة جميع الاشياء والتى هى بغير حدود . فلا ينبغى أن نتوهم بأن هذه القدرة محدودة بالحكمة الإلهية فإن قدرة الله التى هى عين ذاته ليست مغايرة لحكمته . والحكمة الإلهية ليست محدودة .

وإذا كان من الحق أن قدرة الله تعنى أنه يستطيع أن يخلق الاشياء التى خلقها بأحسن مما هى عليه (٣) ، فإنه ينبغى أن يفهم ذلك باعتبار الصفات العرضية وليست الصفات الجوهرية . ذلك أن الصفات الجوهرية هى ما يعطى الشئ ماهيته . وما يخالف الماهية يعنى الوقوع فى التناقض ونحن قد رأينا أن ما ينطوى على تناقض يدخل فى نطلق المستحيل المطلق . فليس فى قدرة الله أن تجعل العدد أربعة أعظم من كونه أربعة . وبالمثل إذا كانت

(1) Summa Theologica P.I, Q.25, A.4.

(2) Summa Theologica, P.I, Q.25, A.5.

(3) Summa Theologica, P.I, Q.25, A.6.

ماهية الانسان الحيوانية والنطق فإن ما يخالف هذه الماهية يعنى الوقوع فى التناقض . أما ما يخرج عن الماهية مثل كون الانسان فاضلا أو حكيما فإن الله يقدر أن يخلقه أحسن فضلا وأحسن حكمة .

كذلك ينبغى أن يفهم حسن الخلق من اعتبارين مختلفين : فإذا نظرنا اليه باعتبار الخالق فالله لا يقدر أن يخلق أحسن مما خلق ، لأنه لا يقدر أن يخلق بأعظم حكمة وخيرية . وإذا نظرنا اليه باعتبار المخلوق فالله يقدر أن يخلق أحسن ، لأنه يقدر أن يعطى الاشياء التى خلقها صفات عرضية أحسن مما هى عليه .

لكن ينبغى أن نلاحظ أن العالم بمخلوقاته الحاضرة لا يمكن أن يكون أحسن مما هو عليه ، وذلك لأن الله قد جعله بنظام معين ، وهو النظام الذى يقوم به حسن العالم . فلو كان شئ واحد من مخلوقاته على نحو أحسن مما هو عليه لأختل هذا الترتيب ، كما يخل نغم القيثارة لو شد فيه وتر أكثر مما ينبغى .

تلك اذن هى نظرية القديس توما الاكوينى فى القدرة الالهية ولنا عليها عدة ملاحظات : فقد رأينا ان الاكوينى قد أخرج من مجال القدرة الالهية الخطأ ، والتناقض ، وبمعنى من المعانى ما هو أعظم أو أحسن مما خلق . وهذه جميعا يمكن ردها الى امتناع وقوع الله فى التناقض ، والواقع أن الاكوينى كان بهذا رأى يرد على بطرس الدميانى P. Damiana (١٠٠٧ - ١٠٧٢) صاحب النظرية القائلة إن الله غير مقيد بقانون عدم التناقض ويستطيع أن يجعل ما حدث لم يحدث . وواضح أن الاكوينى فى رده هذا انما يتابع أرسطو فى القول بقانون عدم التناقض وفى مد هذا القانون ليشمل القدرة الالهية ، ونحن نعرف أن قوانين الفكر الثلاثة ، التى يمكن ردها الى قانون واحد هو قانون عدم التناقض ، هى أصلا عند أرسطو قوانين وجود . وحين يقال أنها قوانين فكر فليس ذلك الا أن الفكر خاضع للوجود .

فإذا قلنا مثل الاكوينى بامتناع التناقض على القدرة الالهية فإننا نكون بذلك قد أخضعنا الله للوجود . وربما كان هذا هو السبب الذى جعل

الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت يقول بنظرية الحقائق الابدية ، تلك النظرية التي عرضها ديكارت في خطابه منذ عام ١٦٣٠ ولم يشر اليها في مؤلفاته المنشورة ، وبموجب هذه النظرية لا تكون الحقائق مستقلة عن الله ، والا فإن هذا يعنى عند ديكارت أننا نتحدث عن الاله جوبيتر Jupiter أو عن ساتورن Saturne ونخضع الله للقضاء والقدرة ، فالممكن والخير عند ديكارت ليسا بمثابة قواعد تخضع لها ارادة الله وهى تبدع الاشياء ، الأمر الذى يحد من قدرته الفائقة يقول ديكارت : " ليس ممكنا سوى الأشياء التى أراد الله حقيقة أن تكون ممكنة " (مايو ١٦٤٤)^(١) . وعلة الخير فيها تعتمد على أنه أراد ابداعها فعند ديكارت قدرة الله وحرية لا يحدما شئ . فهو قادرا على جعل القضية التى تقول إن اقطار الدائرة متساوية قضية كاذبة ، كما كان قادرا على عدم خلق العالم .

كذلك نعرف أن المنطق الحديث قد فتح الباب لأنواع من المنطق كثير القيم فمثلا يمكن الاستناد الى موجهات الحكم Modalities عند أرسطو التى تقبل غير الصدق والكذب فى القضية أفكارا مثل الامكان والضرورة والاستحالة فيها ، فيؤدى الاستناد الى هذه النظرية الى منطق ذى قيم خمس تجرى عليها العمليات المنطقية المعروفة . كذلك يمكن الاستناد الى حساب الاحتمال Calulus of Probabilities فيؤدى الى تأسيس منطق تتعدد قيمة تبعا لتعدد درجات الاحتمال . ويمكن أيضا الاستناد الى رياضيات الحدسين الجدد New- Intuitioists الذين يرفضون الأخذ بمبدأ الثالث المرفوع كأساس لبراهينهم الرياضية ، أو على نحو أصح يقبلون مبدأ للرابع أو للخامس أو حتى للعدد (ن) من المرفوعات^(٢) .

والواقع أننا لانستطيع أن نلتمس مبررا للاكويني الا اذا قمنا بعمليتين:
الاولى أن نعتبر أن قوانين الفكر هى قوانين فكر وليست قوانين وجود ،

(١) Emile Brehier: Histoire de la philosophie, Tome II, Cascicule 1., Le Dix-Septieme Siecle, (P.U. de F., paris 1960) , pp. 66-68

(٢) محمد ثابت الفندى : أصول المنطق الرياضى (دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٢) ص ٢٠٣ .

بهذا المعنى نستطيع أن نمضى الى العملية الثانية ونقول إن الفكر والعقل فى الانسان هو نفحة من الله ، وهذا هو معنى الايه التى جاءت فى سفر التكوين (الاصحاح الثانى - عدد ٧) " وجبل الرب الاله آدم ترابا من الارض ونفخ فى انفه نسمة حياة فصار آدم نفساً حياً . فالنفحة من الله هى هبة من العقل الالهى الى العقل البشرى . فهناك نوع من التماثل بين العقل البشرى والعقل الالهى . يتأيد ذلك بشواهد عديدة : منها ماورد فى نفس السفر (الاصحاح الثالث - عدد ٢٢) . " وقال الرب الاله هو ذا الانسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر " . وكذلك الاصحاح - عدد ٢٧) : " فخلق الله الانسان على صورته " . كما يتأيد بالمثل على نحو ما رأينا فى آخر المقال السابق (عناية الله) من أن كل مخلوق هو نمط المشاركة فى الماهية الالهية ومن التشابه مع هذه الماهية . ومعنى ذلك هو أن المنطق فى العقل البشرى هو منحة من المنطق الالهى . وفى هذه الحالة لا نستطيع أن نقول إن قدرة الله تخضع للمنطق الالهى ، لأن الله وحكمته وقدرته هى شئ واحد بذاته .

اشكاليه المعرفة
بين
الحسن بن الهيثم وايمانويل كنط
(دراسة تحليلية نقدية مقارنة)

دكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم
قسم الفلسفة
كلية الاداب بدمهور - جامعة الاسكندرية

1998

تقديم

بقلم الاستاذ الدكتور / عبد الفتاح أحمد فؤاد
أستاذ ورئيس قسم العلوم الاجتماعية بكلية التربية

ظهرت الفلسفة لأول مرة في اليونان من نحو خمسة وعشرين قرناً وكانت تحوى في جوفها جميع المعارف ، فعرفت الفلسفة بأنها أم العلوم ، واستمرت كذلك بمعناها المتسع طوال العصر القديم والعصر الوسيط ، ثم بدأ مجال الفلسفة يضيق منذ بداية العصر الحديث ، حيث استقلت الرياضيات والفيزياء على أيدي جاليليو وديكارت وبيكون ونيوتن ، ثم استقلت العلوم البيولوجية ، فالعلوم الانسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع على أيدي فرويد ودوركايم وليفى بريل ، وتم ذلك في القرن التاسع عشر ، حيث أعلن كورنو Cournot (١٨٠١ - ١٨٧٧) أن الفلسفة تبحث في أصل معارفنا ، وفي مبادئ اليقين ، وتسعى للنفوذ الى أسباب الوقائع التى يقوم عليها بناء العلوم الوضعية .

وهكذا أصبحت " نظرية المعرفة " فى العصر الحديث من أهم المباحث الفلسفية ، وما تزال تحتل مكانة عالية فى الفكر الفلسفى المعاصر ، ويرى كثير من الفلاسفة المحدثين ، وفى مقدمتهم كانط أنه من الضرورى البدء بنظرية المعرفة اذا أردنا الاشتغال بالفلسفة ، وقديما أعلن سقراط قوله المأثور " أعرف نفسك " .

وتستهدف نظرية المعرفة الاجابة عن أسئلة تدور حول ماهية الحقيقة، وهل فى مقدور الانسان الوصول اليها أو لا ؟ وما الوسائل التى تمكنه من بلوغها ؟ وما مراتبها أو درجاتها ؟ إن مثل هذه الاسئلة قد اختلفت

حيالها مذاهب الفلاسفة منذ أقدم السصور ، وتباينت مواقفهم منها تباينا كبيرا :
من المذهب القطعي الدوجماتيقي Dogmatism في الطرف الاقصى ،
الى مذهب الشك Scepticism في الطرف الاقصى المضاد .

إذن نظرية المعرفة قديمة قدم التفلسف ، ولكن لم يفرد لها بحوث
خاصة الا منذ أن نشر الفيلسوف الانجليزي جون لوك ، في سنة ١٦٩٠
مقالة " في العقل البشري " ، ثم جاء من بعده كانط ، فأرسى قواعد هذه
النظرية على أسس واضحة .

ولكن ألم يكن للمفكرين الاسلاميين نصيب في مجال البحث في
المعرفة ؟ وما تلك الأسس التي وضعها كانط في نظريته في المعرفة ؟

إن الاجابة عن هذين السؤالين هي موضوع هذا الكتاب الذي يتضمن
دراسة تحليلية نقدية مقارنة بين أحد كبار علماء الاسلام ، أغنى الحسن بن
الهيثم وبين الفيلسوف الالماني كانط الذي صاغ نظرية المعرفة في صورة
متكاملة .

وقد بذل صاحب الكتاب الدكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم جهدا
مشكورا في تأليفه ، فقدم للمكتبة الفلسفية كتابا مهما ، أسأل الله تعالى أن
ينفع به .

دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد

أستاذ الفلسفة

كلية التربية جامعة الإسكندرية

مقدمة (*)

الحمد لله الذى منه الابتداء واليه الانتهاء ، وعنده علم الساعة
وحقائق الابداء .. الحكيم العليم المرشد بالتفهم ، والمحمود بكل لسان
الموجود قبل الزمان والمكان ... والصلاة والسلام على النبى الخاتم المبعوث
رحمة للعالمين ... وبعد ؛

فهذا الموضوع الذى بين أيدينا الآن والمعنون بـ " اشكالية المعرفة
بين الحسن بن الهيثم وايمانويل كنت " (دراسة تحليلية نقدية مقارنة) يعتبر
من الموضوعات التى تحتاج اليها المكتبة العربية حاجة ماسة ، فهو يتناول
مسألة هامة وأساسية من مسائل الفكر الفلسفى والذى لم يغفلها أى فكر سواء
فى الشرق أو فى الغرب ، وقد زاد من أهمية البحث أنه يقارن بين علم من
أعلام الفكر العربى الاسلامى الرصين . لا ينكر فضله ، ولا يغمط حقه ،
هو الحسن بن الهيثم المعروف بفضل علمه شرقا وغربا .. للقاصى والدانى .
وبين علم من أعلام الفكر الغربى الاوروبى الحديث وهو ايمانويل كنت الذى
كان له فضل شطر تاريخ الفكر الحديث الى عصر ما قبل كنت وما بعده
يقصد بعصر ما قبل كنت الفترة التى بدأت منذ عصر النهضة الاوروبية
وتوجها رينيه ديكارت الملقب بأبى الفلسفة الحديثة وحتى ظهور كنت ، أما
عصر ما بعد كنت فيقصد به الفترة التى ظهر فيها كنت وحتى بدأت الفلسفة
المعاصرة تخط لنفسها مسارها الخاص مع بدايات القرن العشرين والذى
نحن بسبيل توديعه والتطلع بخوف ورجاء نحو القرن الحادى والعشرون .

ولا يخفى على القارئ الكريم أهمية الدراسات المقارنة التى تعقد بين
مفكر وآخر ، خاصة اذا كنا نقارن بين مفكرين عملاقين أحدهما عربى
مسلم، والاخر غربى أوروبى ، فكل منهما يمثل ثقافة مختلفة ، وحضارة
متباينة وبيئه متنوعة . فضلا عن تأثر كل منهما بينابيع الفكر الفلسفى
اليونانى فى فجره وضحاها ، فتبيننا بعض أفكاره ، ورفضنا بعضه الآخر ،
وطورا البعض الثالث ، وفى النهاية يصب فكر هذا وذاك عصارة جهده

(*) أعد هذا البحث الدكتور / ابراهيم مصطفى ابراهيم .

وخلصه بحثه في نهر الحضارة الانسانية المتدفق ، مما يجعل لهذا الدراسة مذاقا خاصا وأهمية بالغة لا ينكر منتصف ما بذل فيها من جهد .

ولعل هذه الدراسة تعد أيضا ردا على الذين يدعون ويزعمون بغير الحق أن الاسلام لم يكن ليشجع الفكر الفلسفى ، فثبت على العكس تماما أن الاسلام قد كفل للإنسان فى كل زمان ومكان المناخ الحقيقى للتفكير والتأمل، مما أطلق سلطان العقل من كل قيد يقيد ، وحرر الفكر من التقليد والتقييد معا ، فأبدع العرب المسلمون حضارة عظيمة لم يكتب لكثير مما أنتجته من فكر أن يرى النور حتى يعتبر قاعدة انطلاق فكرية وثقافية وحضارية فيأخذ بأيدينا ويقبلنا من عثرتنا الحالية الى افاق حضارة جديدة زاهرة . " لقد اتضح أن الاسلام قد قام بتوفير كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية فى أوساط المسلمين . وقد قامت هذه الحركة بالفعل ، وازدهرت فى كافة بلاد المسلمين وانتشرت بينهم كل ألوان الثقافات ، وتفاعل الفكر الاسلامى من هذه الثقافات المختلفة ... ولم تكن الاسس التى وضعها الاسلام لتطوير الفكر والنهوض به مجرد أسس نظرية وانما كانت خطوات عملية أثمرت ثمارها فى المجتمع الاسلامى ، فكانت دولة الاسلام أرحب الدول صدرا وأسمحها فكرا مع الفلسفة والفلاسفة ، ... ولم يحدث أن وقف الدين الاسلامى عقبة فى سبيل البحث فى العلوم الطبيعية على النحو الذى شهدته أوروبا فى العصور الوسطى ، بل كان الاسلام دائما وراء كل انجاز حققه العلماء المسلمون فى هذا المجال ⁽¹⁾ .

وكان من بين جهابذة أعلام الفكر فى المجال الفلسفى الكندى والفارابى وابن سينا وأبو حامد الغزالى وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وفيلسوفنا الذى نحن بصدد تقديم اشكالية المعرفة عنده ابن الهيثم وهو الذى

(1) أنظر 1- د. محمود حمدى زقزوق، تمهيد الفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الخامسة 1994 ، ص ص 94- 95 .

2- د. محمد البهى ، الفكر الاسلامى فى تطوره ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1981، ص 10 .

أضاف الى جوار ما أبدعه في مجال العلوم الطبيعية ، فكرا فلسفيا ممتازا يمكن أن تدخله أيضا ضمن أبحاث الفلسفة العامة وفلسفة العلوم معا . وقد صدق أبو بكر الرازي (864 - 925 م) الذي أدرك مع المدركين أن الفكر الفلسفي فكر متطور وليس فكرا جامدا ، فالبناء الفلسفي " بناء تشترك فيه الاجيال ، ويضيف اليه كل جيل شيئا جديدا يمهّد به السبيل لمن يجرى بعده ، فالكلمة الأخيرة في الفلسفة لم يقلها جيل بعينه والا أصيب الفكر بالجمود وحكم عليه بالعقم الأبدى " (2) .

ويقول أبو بكر الرازي في هذا الصدد :

" أعلم أن كل متأخر من الفلاسفة اذا صرف همه الى النظر في الفلسفة وواظب على ذلك ، واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته علم علم من تقدمه منهم ، وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخرى واستفصلها ، واذ كان البحث والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل " (3) .

ولقد انقسمت الدراسة التي بين ايدينا الى فصول أربعة ، يكمل بعضها بعضا . فأما الفصل الأول فيعتبر مقدمة عامة وهامة " حول نظرية المعرفة " تحدثت عنها باختصار وذلك لأن موضوع " المعرفة " يحتاج لدراسة خاصة يتناولها تاريخيا حتى يتبين لنا أصولها وتطورها وأهم أفكارها وخيوطها الأساسية وكيف أثر التقدم الفكري في تطورهما من حالة الى أخرى، وسوف يكون هذا الموضوع هو دراستي التي تلي هذه الدراسة إن شاء الله .

وأما الفصل الثاني فيتناول نظرية المعرفة وإشكالياتها عند الحسن بن الهيثم وعلاقتها ببقية دراساته في مجال العلوم الطبيعية ، بجميع عناصرها وتفاصيلها .

(2) . د. محمود زقزوق ، مصدر سابق ، ص 97 .

(3) د. فراتر روزنثال ، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة أنيس فريجه دار الثقافة ، بيروت ، 1980 ، ص 185 .

وأما الفصل الثالث فيتناول نظرية المعرفة واشكالياتها عند ايمانويل كंट
الفيلسوف الالماني - ومكانتها فى فلسفته ، وموقفه ممن سبقوه فى هذا
المضمار من الفلاسفة ، وكيفية تجاوزه لأفكار كثيرين ممن سبقوه حتى
استحق أن ينسب اليه فضل شطر الفلسفة الحديثة الى شطرين ما قبل كंट وما
بعده .

وأخيرا الفصل الرابع وهو فصل تحليل ونقد ومقارنة لأقوال
الفيلسوفين -ابن الهيثم وكنت-وبيان أوجه التشابه ونقاط الاختلاف ، ومصادر
تأثرهما معا مع بيان موقفى كباحث يتفق ويعارض ويحذف ويضيف.
وأخيرا بيان بمراجع ومصادر البحث العربية والاجنبية التى وردت
بهذا البحث مع فهرست تحليلى للموضوعات التى عولجت بكل فصل على
حده .

وأرجو أن أكون قد وفقت فيما اردته من وراء هذه الدراسة ، وأن
تكون حافزا لكثير من الباحثين فى مجال الدراسات المقارنة وهى ليست
بالكثرة التى نرجوها جميعا حتى نثرى الفكر والثقافة ونتبين أوجه التأثير
والتأثير بل ونذهب أبعد من ذلك فنتبين ميكانيزمات العقل البشرى وكيفية
عمله ، وتضافر عمل العقل والمخ معا لوصول الانسان - أيا كان - الى
المعرفة ومن ثم يصيب كبد الحقيقة ، وهو هدف الانسان منذ أن وطأت قدماه
الارض والى أن يرحل عنها .

والله من وراء القصد وهو يهدى للتى هى أقوم ، فله الحمد والمنة
وهو على كل شئ قدير واليه المصير .

وصلى الله على سيد الخلق ومشكاه الانوار ، الرحمة المهداة سيدنا
ونبيينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الاسكندرية فى ديسمبر 1997

دكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم

" حول نظرية المعرفة "

الفصل الأول

حول نظرية المعرفة

مقدمة :

المعرفة معرفة بالحقيقة وهى الصيد الثمين الذى يلهث كل منا وراءه من أجل ادراكه والحصول عليه ، فضلا عن أن هذا السعى وراء المعرفة يعتبر من قبيل تشكيل العقل الانسانى ، ولد به فهو سعى فطرى لا محالة ، جبل عليه الانسان فهو فى طبيعة النفس الانسانية ، لذلك كان البحث الدؤوب عن المعرفة بجميع أنواعها وفروعها مطلب أساسى من مطالب العقل الانسانى من أجل أن يجد اجابات لما يحيره ويستولى على لبه من علامات استفهام تدور حول الوجود والغاية منه ، العالم الآخر وما هى صفاته وكيف الوصول اليه ، وما هى وسيلتنا نحو الإدراك والمعرفة . حتى أصبحت المعرفة هى المبحث الأساسى من مباحث الفلسفة العامة الذى يشغل الفلاسفة والمفكرين والعلماء على اختلاف مشاربهم وأهوائهم - خاصة فى العالم المتقدم . إن من بين الاشكاليات التى تتناولها موضوعات الفلسفة العامة ، اشكالية الصلة بين الوقائع النفسية والوقائع الفيزيولوجية ووحدة النفس أو " الأنا " Ego ، وطبيعة الاحساسات والافكار والذاكرة ، وعلاقات كل ذلك بالحقيقة الواقعية الملموسة والمشخصة والتى نعاشها ونعيشنا فى كل آن من آنات حياتنا ، وكذلك اشكالية أصل العقل وقيمه كوسيلة من وسائل الادراك ، وهل يكفى العقل أم لابد من وجود أدوات أخرى بديلة أو مضافة ، ودعامة العلم ومجاله ومستواه ، واشكالية الضمير الاخلاقى والمسئولية وما يتبعها من أعراض نفسية مثل القلق والاكتئاب والوساوس القهرية والمرضية وغيرها (1)

١- تعريف المعرفة :

إذا اردنا تعريف نظرية المعرفة ، والتى تأتىنا بعدة معانى فى اللغات

(1) أنظر د/ محمد فتحى الشنيطى ، المعرفة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1962 ص ص 15-16 بتصرف .

الاجنبية الحية مثل Knowledge (بالانجليزية) و la Connaissance (بالفرنسية) و Erkenntnis (بالالمانية) فسوف نجد أنفسنا أمام العديد من التعريفات ، ويختلف كل تعريف بحسب الفيلسوف وتخصصه ووجهة نظره ، فإذا قلنا بأن المعرفة هي تحصيل العلم ، أو العمليات العقلية فسوف يترتب على هذا التعريف أن يكون البحث في المعرفة فرعاً من علم النفس Psychology الذى يهتم بدراسة الاحساس والادراك والتذكر والنسيان والتخيل والانتباه والتفكير أو الاضطرابات النفسية وغيرها .

وإذا قلنا إن المعرفة هي البحث فيما تم لنا واكتسبناه فقد يعتقد البعض أنها تدخل ضمن دراسات المنطق الذى يتناول بالبحث موضوعات قوانين الفكر الأساسية والتصورات والتصديقات . ولكن هناك تعريف أعم وأشمل من هذا التعريف أو ذاك مؤداه أن المعرفة " تبحث في المعقولات العامة التى تشترك أغلب العلوم الجزئية فى الانتفاع بها ، وتعد هذه المعقولات دعامة متينة لا غنى عنها فى هذه العلوم (2) .

وتبحث نظرية المعرفة theory of Knowledge فى مبادئ المعرفة الانسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها ، وفى الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، وبيان الى أى مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً ، مستقلاً عن الذهن ، وتتميز من السيكلوجيا الوصفية أو علم النفس الوصفى المحض الاقتصار على التفرقة بين العمليات الذهنية ووصفها دون البحث عن صحتها أو زيفها ، وتتميز أيضاً من المنطق الذى يقتصر على أن يصوغ قواعد تطبيق المبادئ ، دون أن يبحث عن أصلها ، ودون أن يناقش قيمتها .. وهى جزء من علم النفس الذى يصعب فيه تجنب الميتافيزيقا ، مادامنا بصدد البحث عما يفترضه الفكر سابقاً على الفكر نفسه . وقد ذاع هذا المصطلح واشتهر فى القرن التاسع عشر فى أوروبا ومنها انتشر الى سائر بقاع الأرض (3) .

(2) المصدر السابق ، ص 56-57 .

(3) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة 1399هـ - 1979 م ، مادة نظرية المعرفة ، الفقرة 1061 ص ص 203 - 204 .

وقد تأتي المعرفة بمعنى الابيستولوجيا Epistemology ويعنى هذا المصطلح الدراسة النقدية لمبادئ العلوم المختلفة ، وفروضها ، ونتائجها، وتهدف الى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية . بينما تطلق فى مفهومها الانجليزى على نظرية المعرفة بوجه عام . ويقول رونز Runes فى قاموسه الفلسفى " الابيستولوجيا أحد فروع الفلسفة الذى يبحث فى أصل المعرفة ، وتكوينها ، ومناهجها وصحتها " (4).

ويعتبر تعريف أفلاطون Plato (427-347 ق.م) للمعرفة من التعريفات المفضلة والمتقدمة - بالنسبة لزمانه - فى أن واحد فقد قال : " إن المعرفة هى اعتقاد صادق مسوغ " مما يعنى أن المعرفة تعنى أن من شروط المعرفة المنطقية ثلاثة ، 1- شرط الصدق ، أى تكون القضية موضوع المعرفة الصادقة . 2- شرط الاعتقاد ، ويعنى أن يكون الشخص صاحب المعرفة فى حالة ذهنية معينة تمكنه وتؤهله لتحصيلها . 3- شرط التسويغ ، أى أن يكون لدى الشخص العارف الأدلة الكافية لإثبات صدق القضية (المعرفة) المعنية (5) .

ويتضح تقدم معالجة الفلاسفة لمدلول نظرية المعرفة فى اختلاف نظرتهم اليها والى الموضوعات التى تعالجها ، وقد عبر هذا الاختلاف عن نفسه فى انقسام الفلاسفة الى قسمين ، قسم يضم الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذين يتصورون أن موضوع المعرفة هو الابيستولوجيا بمعنى " نقد المعرفة العلمية . عن طريق التحليل والتمحيص لكل ما يقع تحت ايديهم من ماهج علمية وتصورات ومصادر أساسية ينطلق منها العلماء بحثا عن قوانين يصيغونها ونظريات يعلنون عنها ، وتصنيف للعلوم يدل مع اختلاف العلوم طبيعة موضوعاتها ومناهج بحثها ونوعية قضاياها . ثم بيان كيفية تطور هذه المناهج وتلك المصادر والدوافع للأخذ بهذا التطور أو ذاك وقسم آخر يضم الفلاسفة الانجليز المعاصرين ومن الالهم وهم الذين يتصورون المعرفة من ضمن موضوعات فلسفة العلوم أو فرع من فروعها.

(4) المصدر السابق، الفقرة 5 مادة " إبيستولوجيا " ص 1.

(5) د/ عادل ضاهر ، مادة معرفة " الشروط المنطقية للمعرفة " فى الموسوعة الفلسفية .

ويحددون للابستمولوجيا موضوعات مختلفة منها مناقشة موقف الشك المطلق في المعرفة ، أو امكان المعرفة الموضوعية أو حتى استحالتها ، هذا بالإضافة الى مصادر المعرفة ، وحدودها ، وطبيعة المعرفة التي يؤمنون بها ، ويعتقدون فيها ، وامكان المعرفة القبلية غير التجريبية ، وأخيرا موضوع اليقين والاحتمال في مجال المعرفة وطبيعتها بوجه عام⁽⁶⁾.

كذلك لم يفت أوزفالد كولبه Oswald Kulpe (1862-1915) ، أن يشير في كتابه " المدخل الى الفلسفة " الى معنيين من معاني نظرية المعرفة، الأول يأتي بمعنى العلم الذي يبحث في أساس العلم الانساني ومبادئه الصورية ونتائج العامة ، والثاني : يقصد به العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادئها المادية⁽⁷⁾ ، ثم اتسعت مسألة نقد المعرفة في الفلسفة والمذاهب المعاصرة بسبب عجز الفلاسفة وسائر المجتهدين في العلوم عن الوصول الى نتائج نهائية (موضوعية) ، وعلى الرغم من ذلك فهي هامة جدا للانسان لأنها فلسفة حية تهدف الى النقد وتوصي بالتحليل العميق لما يعرفه الانسان ، وتسعى للوصول الى الحقيقة على الرغم من صعوبة هذا السعى الحثيث ، فضلا عن أنها وسيلة تساعد الذات العارفة على التأقلم مع البيئة المحيطة عن طريق ادراك القوانين التي تحكم الواقع فتتنبأ بأحداثه القادمة ونفسر بها أحداثه السابقة⁽⁸⁾.

(6) د/محمود فهمي زيدان ، تقديم كتاب د/ حسن عبد الحميد ، دراسات في الابستمولوجيا ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ، 1992 ، ص ص 5-6 .

(7) أوزفالد كولبه ، المدخل الى الفلسفة ، ترجمة د/ أبو العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1942 ، ص 37.

(8) د/ محمد الشنيطي ، مصدر سابق ، ص ص 61-64 بتصرف .

2- موضوعات المعرفة

ومن أهم موضوعات المعرفة التى تضمها المباحث الآتية :⁽⁹⁾

أ- تعريف " مادة العلم " science والشروط التى ينبغى توافرها لكى يتم هذا العلم .

ب- التفرقة بين المحسوس وغير المحسوس ، أو بين العينى الملموس ، والمجرد الصورى المظموس .

ج- التمييز بين المعرفة البديهية الفطرية ، وبين المعرفة المكتسبة عن طريق الخبرة أو التجربة Experience .

د- التمييز بين المعلومات الذاتية Subjective والمعلومات الموضوعية objective .

هـ - البحث فى موضوعات الوجود من حيث ما يعتريه من ثبات وتغير أو سكون وحركة.

ولا تقتصر تقسيمات موضوعات المعرفة على الموضوعات السابقة بل إن هناك تقسيمات أخرى لا تقل أهمية عن الموضوعات المذكورة ، مثل تقسيمها الى موضوعات عقلية أو نقليّة ، علمية أو ميتافيزيقية ، فطرية أو مكتسبة ، وعلى كل حال فإن كل أنواع المعرفة يجب أن تتضمن العملية المعرفية عنصرين أساسيين هما : ذات عارفة أو انسان أو شخص واع مدرك ، وشئ معروف أو موضوع مشخص ، أى وجود ذات وموضوع أو مدرك (بكسر الراء) ومدرك (بفتح الراء)^(*).

وإذا كان هدف المعرفة الأساسى والجوهري هو الوصول الى (الحقيقة) - كما ذكرت - عن طريق البحث فى إمكان المعرفة والطرق المؤدية اليها ومصادرها التى نستقيها منها ، وموضوعاتها المطروحة أمام ناظرينا على بساط البحث وقيمتها التى يحاول الانسان التماسها منذ بدء الخليقة ، فإن كمنظير أول فيلسوف استطاع لفت أنظار الناس الى ضرورة قيام نظرية للمعرفة تكون بمثابة نقطة البداية فى كل فلسفة

(9) د. محمد فتحى الشنيطى ، مرجع سابق ، ص ص 57 - 58.

(*) يضيف جون لوك عنصرا ثالثا رآه ضروريا لعملية المعرفة وهو الفكرة التى تتوسط العارف والمعروف . وليس هنا مجال عرض نظرية لوك فى المعرفة .

باعتبارها نظرية تلتزم الحقيقة عن طريق البحث في الوجود ذاته (أى فى الانطولوجيا) من حيث تكوينه وعناصره وثباته أو تغييره ^(٩) ، كما تلتزم الحقيقة عن طريق تحديد وسائل المعرفة وموضوعاتها مما يمكن الباحث - أى باحث - من النظر فى الذات التى تدرك والموضوع الذى يدرك ، هذا فضلا عن بحثها فى الشروط التى يجب توافرها لإقامة علم ما من العلوم - كما ترجع أهمية كمنط أيضا الى ظهوره فى وقت هام كان الفلاسفة ينتقلون فيه من الموضوع إلى الذات ، ومن الأشياء إلى المعرفة ، ومن فلسفات الطبيعة إلى فلسفات المعرفة أو من فلسفات الطبيعة إلى فلسفات الإنسان - الذات العارفة سواء عن طريق العقل أو الحواس أو الحدس أو الإلهام أو بهم جميعا . كذلك لا يخفى علينا تحويل سقراط Socrates (461 - 399 ق.م) الفضيلة إلى معرفة عندما قال بأن الفضيلة علم والريضة جهل ^(١٠).

وتتداخل موضوعات نظرية المعرفة مع بعض موضوعات الفلسفة الأخرى مثل الإدراك الحسى والذاكرة وموضوع الكليات ومعرفة الآخرين وصدق القضايا وغيرها ، ويشترك فى بحث هذه الموضوعات الفلسفة وعلم النفس والمنطق واللغة . وإزاء هذا الخلط والتداخل وسبب تقدم موضوعات المعرفة والبحث فيها ، حدد برتراند رسل Bertrand (1872 / 1970) Russell موضوعات المعرفة فى اثنتين :

(*) يختص مبحث الوجود بالبحث فى موضوعات الله تعالى والإنسان والعالم " فالوجود هو الخاصة المشتركة بين جميع الموجودات ، وبسببها يقال عن الشئ أنه موجود " أو " ما هو متحقق فى الخارج أو فى الذهن ، كما يعنى " تحقق الشئ فى الذهن أو فى الخارج " ومنه الوجود المادى أو فى التجربة والوجود العقلى أو المنطقى ، يقابل عند المدرسين الماهية أو الذات باعتبار أن الماهية هى الطبيعة المعقولة للشئ وأن الوجود هو التحقق الفعلى له " . (المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، ص 19 ، 211) .

أما المعرفة فهى نشاط روحى يمارسه الإنسان ينعكس فيه الواقع الموضوعى ، وتتجسد المعرفة فى نظريات علمية وفنية وفى مختلف الاتساق الرمزية . وتبدو المعرفة فى مذاهب مختلفة عقلية وتجريبية حسية وحسية ونقدية ، وتتناول مباحث الخبرة والاعتقاد، والعقل والفهم ، والحكم والاحساس ، والخيال والفرض ، والتعليم والتخمين ، والتذكر ، والنسيان وغيرها .

(10) أنظر 1- د/ محمد ثابت الفندى ، مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية 1987 ، ص ص 140 - 141

2- الأصول الأفلاطونية ، فيدون ، ترجمة وتعليق وتحقيق د/ على سامى النشار والاستاذ عباس الشربيني ، دار المعارف الاسكندرية 1965 ، القسم الثانى.

- أ- المعرفة بالادراك المباشر Knowledge by acquaintance
ب- المعرفة بالوصف Knowledge by description .

وأما النوع الأول فيختص بالمعطيات الحسية والذاكرة وبديهيات المنطق والرياضة ، بينما يختص النوع الثانى بالأشخاص والأشياء المادية . لا يجوز الخطأ فى النوع الأول كما أنه لا تسبق المعرفة بالادراك المباشر مقدمات . بينما تسبق المعرفة بالوصف مقدمات ويجوز الخطأ فيها . فمعرفة الأشياء المادية هو تأليف منطقى من معطيات حسية يتوافر فيها ذات مدركة أو إنسان عارف وشئ معروف تعتبر موضوع المعرفة وهذا النوع معرفة بالادراك المباشر ، أما معرفة الأشخاص مثل معرفة زيد وعمرو وغيرها فهى معرفة بالوصف ولا تتطلب تأليفا منطقيا من أى نوع⁽¹¹⁾.

ومازال الباحثون يهتمون بتحديد موضوعات المعرفة ، وهذا ديفيد بيرز David Pears يحاول أن يسهم فى هذا الموضوع بكتابه " ماهى المعرفة ؟ " What is knowledge? (1972) فيحدد موضوعات المعرفة بثلاثة هى⁽¹²⁾ :

أ - معرفة الأشخاص والأماكن وهى معرفة خاصة محددة Particular thing نصل إليها اذا أدركنا سمات الأشخاص وخصائص الأماكن .

ب - معرفة الوقائع Factual Knowledge وهى المعرفة التى يمكننا صياغتها فى قضايا صادقة True Propositions .

(11) د/ محمود فهمى زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكرى الاسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين دار النهضة العربية ، بيروت ، 1989 ، ص 12 .
وأيضا : Russel, B., The problem of philosophy. Chap. 5.

. Our Knowledge of the external world, chap. 3.
(12) Pears, D. what is knowledge? George Allen Unwin Ltd, London, 1972, PP.34-35.

وأيضا د/ محمود زيدان ، نظرية المعرفة ، ص 13 .

ج - معرفة المهارات اليدوية والدهنية وتتم بالاكتساب عن طريق المراس والتدريب المتواصل .

هذا بالإضافة الى موضوع الاعتقاد Belief الذى يقصد به الاعتقاد المعرفى Cognitive belief وليس الاعتقاد الدينى . ويعنى الاعتقاد المعرفى اقتناع شخص ما بصدق قضية معرفية ما يقبلها هو وقد لا تكون مقبولة لدى أشخاص آخرين .

3 - المعرفة واشكاليات الفلسفة

سبق أن ذكرت فى الفقرة السابقة أن للمعرفة علاقات تبادلية متعددة تربطها مع سائر الاشكاليات الفلسفية الأخرى مثل مشكلة الشك والاعتقاد والصدق واليقين ومناهج المعرفة والعلوم وغيرها . فتاريخ الفكر الفلسفى الخاص بالبحث فى المعرفة ومنذ أقدم العصور وعلى تعاقب حلقات الفكر واختلاف النظريات ، يزخر بالعديد من التفسيرات بين المذاهب والمفسرين بصدد اشكاليات أو مسائل أو مشكلات تتعلق بطبيعة المعرفة ومصادرها وأدواتها . ولقد تراكت المعرفة والتراث المعرفى برمته بتزايد مناهج التفسير والبحث التى نظرت الى هذه المعرفة أو تلك باعتبارها نسق تراكمى فى اطار يضم المعرفة فى وحدة واحدة حتى تكتمل المذاهب وتتحدد النظريات ، ليس فى اطار الدراسات الانسانية والعلوم الاجتماعية وحدها بل فى ارتباط وحدة النسق المعرفى للعلوم الأخرى مثل العلوم الفيزيائية والرياضية والفلكية ، فالانسان من خلال عملية الفهم يستطيع أن يفسر ويحلل الظواهر بل ويفسر العلاقات السببية أو العلية لكافة الظواهر والوقائع والأحداث ، دون أن يقع فى تفسيرات ميتافيزيقية تبعده عن الواقع الحسى الملموس ، أو شروح ساذجة تعود به الى طفولة الانسانية الاولى (13) .

ولقد رافقت نظرية المعرفة المسائل والاشكاليات الفلسفية منذ بدايتها وحتى الآن ، ومنذ أن بدأت وحتى الآن وهى مثار خلاف مستمر بين سائر المفكرين والفلاسفة ، وفى شتى ميادين المعرفة سواء أكانت انسانية أم

(13) د/ محمد عزيز نظمى ، تفسير مناهج المعرفة ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، 1997 ، ص 6 ، بتصرف .

طبيعية . وقد أصبحت تسمى في فرنسا بالابستمولوجيا خاصة لدى هنري بوانكاريه Henri Poincare (1854 - 1912) وجاستون باشلار Gaston Bachelard (1884 - 1962) واميل مايرسون Emile Mayerson حيث أصبحت المعرفة تتمركز حول أسس الخطاب العلمي نفسه، وبالتالي أدى هذا الموقف الى رفض كل المسلمات التي كانت تركز عليها كل أنواع المعرفة مثل براءة العلم وسلطة العقل وسلطانه ومركزيته .

ثم زادت دراسات وأعمال كل من يورجين هاربرماس Harbermas وميشيل فوكو M. Foucault وجاك دريدا Jacques Derrida في تعميق هذا الأساس العلمي الجديد خاصة بعد تقدم العلوم الانسانية في مجال الاقتصاد والاسنية والتحليل النفسي التي عملت على زعزعة الصرح العقلي الانساني للمعرفة (14) .

وقد انتقلت المعرفة من خلال اتصالها بالاشكاليات الفلسفية المتعددة من مدرسة فلسفية الى أخرى بدءا من الفلاسفة اليونانية الأوائل ومرورا بفلاسفة العصور الوسطى والفلاسفة الحديثة والمعاصرة وحتى اليوم ، مما يجعل الانسان منا يتسائل : كيف يمكن إذن الحديث عن أية معرفة بعد اليوم ؟

لذلك حاول بول ريكور Paul Ricoeur أن يجيب على مثل هذا التساؤل بقوله :

"إننا بنتا نعيش في عالم تملأه الاشارات والدلائل من كل جانب هذه الاشارات التي تأتينا من التحليل النفسي والاسنية والبنوية وغيرها . مجموع هذه العلوم تشكل تحديدا حقيقيا للذات ولكنها لا تنفيها بل على العكس من ذلك تؤكدنا أكثر من أي يوم مضى ، ولكن مما لا شك فيه أنها تبرهن بوضوح على أن الوعي المباشر للواقع غشاش وخادع ولا يمكن الركون اليه. إن درب اليقين لم يعد طريقا مختصرا ، بل يمر بطريق طويل يستقبل

(14) د/ جورج زيناتي ، مادة " معرفة " ، منشورة بالموسوعة الفلسفية العربية ، ص

كل الدلالات التي تفده " تأتيه " من مختلف العلوم الانسانية ليستوعبها ويؤولها محاولا من خلالها استشفاف شمس اليقين التي لا تبدو إلا في الأفق البعيد للتأويل وقبول التحدي المستمر الاتي من شتى حقول العلوم ⁽¹⁵⁾.

ويؤكد النص السابق مدى ارتباط المعرفة بسائر اشكاليات الفلسفة الأخرى التي تثيرها العلوم المختلفة سواء في علم النفس والذي يعد التحليل النفسي جزءا منه أو الالسانية وعلم اللغة أو البنيوية التي تنظر الى العلوم الإنسانية من منظور فقه اللغة ، والنقد الادبي ، والاثولوجرافيا وعلم النفس والتاريخ وغيرها باعتبارها أبنية ذهنية ثابتة ، مميزه لمختلف العصور في تطور العلم خاصة في الغرب ، كما أنها تؤكد على هرمية تركيب الموضوع المعقد الذي تتناوله ⁽¹⁶⁾ . وكل هذه العلوم تضع الذات الانسانية أمام نفسها مما يمكن الوعي من تخطي أسوار الشك والخداع إلى بسلامة اليقين المعرفي وهو هدف كل العلوم التي طالما وصلت الى اليقين فإنها تتمكن من ادراك الحقيقة ، فهل يستطيع الانسان ادراك الحقيقة أم أنها مازالت تتأى عنه وتشغله حتى تستحته على المضى قدما في بحثه الى مالا نهاية .

4- المعرفة نشاط روحي :

إن المعرفة بعامة - والعلم بخاصة - ليست مجرد أفكار تجريدية أو مجردة ، بل هي أفكار من صنع الإنسان ، فالإنسان هو الذي يقوم بالكشف العلمية ، وليس ذهن الانسان فقط ، وبالتالي فإن كشف الانسان ومعرفته إنما تعبر عن نزعة إنسانية وفردية حية . فالإنسان يتميز على غيره من الكائنات بمواهبه التخيلية ، وقدرته على الابتكار ، أي القدرة على تخيل المستقبل ، والتنبؤ بما قد يحدث ثم التخطيط مسبقا له ، فالتخيل هو تلسكوب

(15) نفس المصدر ، ص 755 .

(16) المعجم الفلسفي المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو ، 1986 ، ص 96 .

فى أعماق الزمن ، كاميرا خفية لا يراها الا الانسان ذاته . إن محور مواهب الانسان الكثيرة والتي ينفرد بها على سائر المخلوقات - فيما أعلم - إنما يكمن فى المعرفة التى تعنى القدرة على استبطا ما لا يرى مما يرى ، القدرة على تحريك الذهن خلال الفضاء والزمان ، وعلى معرفة أنفسنا خلال جميع الأزمنة الماضية ، والحاضرة والمستقبلية⁽¹⁷⁾.

كما أن البحث فى المعرفة لا ينفصل عن البحث فى الحياة ذاتها ، فكل منا تصوراتة الخاصة التى تحكم تصرفاته ، وتوجه أفعاله ، بل إن لكل منا فلسفة خاصة تصبغ حياته وأفكاره عن العالم الذى يعيش منه ، وبالتالي فكل منا تصورات معرفية معينة ، أو نظرية خاصة فى المعرفة ، سواء أوعينا هذا أم لم نعيه ، وكل منا يعتمد على مصدر معين وخاص من مصادر المعرفة ، يأخذ به ويفضله عن غيره مثل اعتماد البعض منا على التجربة الحسية ، والتصورات العينية ، بينما يركن البعض الآخر الى العقل ، أو الحدس ، بينما هناك من يفضل الاعتماد على سلطة ما دينية كانت أم أسرية أم اجتماعية أم اعلامية ، " وحدث المعرفة هو عبارة عن عملية تجمع فى داخلها بين شكل من أشكال الاتحاد وشكل من أشكال التفريق أو التمييز فى الوقت نفسه : فكونى أعرف شيئا يعنى هذا بمعنى معين أن أصبح أنا والموضوع الذى أعرفه شيئا واحدا ، أو على الأقل أجعل نفسى تتأثر أو تتطبع بشئ يتميز به الموضوع " .⁽¹⁸⁾

إذن يمكن أن نقول إن المعرفة نشاط انسانى روحى وذهنى ، ينفرد به دون سائر المخلوقات ، كما أنه انعكاس للواقع الموضوعى ، منظورا اليه من زاوية نتيجة لا عملياته ، وتتجسد المعرفة فى نظريات علمية وفنية محددة ، تعكس وجهة نظر قائلها ، كما تبدو فى مختلف الاتساق الرمزية كما فى اللغة على سبيل المثال ، وهذه النظريات تعكس كذلك جانب الاستقرار

(17) جاكوب برونوفسكى ، التطور الحضارى للانسان (إرتقاء الانسان) ، ترجمة د/ أحمد مستجير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1997 ، الفصل الأول خاصة الصفحات 18 ، 37 .

(18) د/ محمود زقزوق ، مصدر سابق ، ص ص 113-114 بتصرف .

والثبات فى العملية المعرفية فاذا استطعنا مثلا تجسيد المعرفة فى اللغة فإنه يمكن نقلها الى الاجيال القادمة . مما يشكل تراثا ثقافيا وعلميا هائلا ، يجعل أمام كل فرد منا نسقا معيناً من الافكار والنظريات ، ومستوى معيناً من الثقافة ، فمجمال النشاط المعرفى السابق ، والذي ساهم المجتمع فى افراز جانب كبير منه ، يتبدى أمامه فى صورة معرفة جاهزة، ينبغى عليه استيعابها. والانسان الذى يدرج المعرفة ضمن نشاطه الروحى والعقلى ، ويتمكن من استيعاب هذه المعرفة ، انما يطور قدراته الروحانية ذاتها ، ويحول المعرفة إلى عنصر قوى من عناصر الوعي ، ويضيف لنفسه صفة أخرى غير أنه صانع Faber هذه الصفة هى أنه مبدع للثقافة (19).

وتبرز نظرية المعرفة أو العملية المعرفية باعتبار أنها عملية إبداع اجتماعية وتاريخية فى آن واحد صادرة عن مصدر واحد هو النشاط الروحى البشرى ومتوجها نحو تصوير الواقع الخارجى الواقعى والموضوعى المتمثل فى وعى الانسان ، فجوهر العملية المعرفية يرتبط ارتباطا وثيقا بحل الاشكاليات الفلسفية الاساسية على جميع المستويات خاصة تلك الاشكاليات التى ترتبط بالنشاط الروحى والذهنى للإنسان (20) . فالعملية المعرفية هى أعلى درجات المعرفة بالاضافة الى انها نتاج عقلى يتطابق مع الواقع وعلى حد قول ألبرت أينشتاين من أن العلم ليس مجموعة قوانين للواقع، أنه ابتكار العقل بواسطة الأفكار والتصورات والنظريات التى ترتبط بالعالم والواقع (21).

تعقيب :

أختلف الفلاسفة فى تعريف المعرفة وذلك باختلاف مواقفهم ، ولقد تطورت المعرفة أو بمعنى آخر أصبح وأدق خرج من جعبتها فرع آخر ربط نفسه بالعلم وأطلق على نفسه الايستمولوجيا تميزا له عن المعرفة العامة أو

(19) المعجم الفلسفى المختصر ، ص 461 بتصرف كبير .

(20) نفس المصدر ، ص 462 .

(21) د/ محمد عزيز نظمى ، مصدر سابق ، ص 7 .

البناء المعرفى العتيد فى الفكر الانسانى ، وبالتالى كان من الطبيعى أن تتعدد موضوعاتها وتتعدد علاقاتها مع سائر الاشكاليات الفلسفية الأخرى مما جعلها من الموضوعات الرئيسة فى مجال الفكر الانسانى بصفة عامة وفى مجالات أخرى مثل الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع بصفة خاصة .

وسوف أركز فى الصفحات التالية على جانب من إشكالية المعرفة عند اثنين من الفلاسفة حاول كل منهما البحث عن اليقين فى المعرفة بطريقته الخاصة وهما الحسن بن الهيثم وإيمانويل كمنط .

اشكالية المعرفة
عند الحسن بن الهيثم

الفصل الثانى

اشكالية المعرفة

عند الحسن بن الهيثم

مقدمة:

ولد الشيخ أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم في منتصف القرن الرابع الهجرى أى حوالى عام 354 هجرية الموافق 965 ميلادية ، وبدأ حياته العريضة فى مدينة البصرة العراقية ثم نرح منها الى مدينة القاهرة (قاهرة المعز لدين الله الفاطمى) بعد أن ذاعت شهرته وطبقت الافاق كعالم مما حفز الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمى الى دعوته للاستفادة بعلمه يخص ويخدم نهر النيل ، وفى القاهرة قضى معظم حياته وألف أعظم إنتاجه الفكرى ومعظمه فى المجالين معا .. العلمى والفلسفى . ومات بها عام 435 هـ (1038 م) .

وقد اهتم ابن هيثم منذ نعومة أظفاره بتحصيل كافة العلوم والمعارف الفلسفية والرياضية والفلكية والطبية ، فضلا عن قراءته و (دراساته فى كتب من سبقوه فى مضمار الفكر على وجه العموم . وتعد كتب ابن هيثم من بين المراجع التى يعتمد عليها العلماء وطلاب العلم فى كافة فروع العلم بمعناه الواسع خاصة الفيزياء ونظرياته فى علم الضوء حتى القرن السابع عشر الميلادى . نعم ، استطاع ابن الهيثم أن يسبق بأفكاره ونظرياته فرنسيس بيكون بل، لقد ذهب الأستاذ مصطفى نظيف أبعد من ذلك فقد طالب استبدال اسماء روجر بيكون ومورليكوس وليوناردو دافنشى ولايورنا وكبلر باسمه نظرا لأصالته وعظمة أفكاره وعلمه الذى سبق به كل هؤلاء⁽¹⁾ . فقد تتلمذ كل هؤلاء العلماء على كتبه وعرفوه باسم " الهازن " El-Hazen وهو تحريف لاسمه " الحسن " .

(1) د/ على سامى النشار / مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، دار المعارف ، الاسكندرية ، الطبعة الثانية ، 1965 ، ص 372 .

وأما أهم كتبه في مجال الحكمة " الفلسفة " فهي كثيرة ومتعددة ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

- 1- رسالة المكان
- 2- مقالة " ثمرة الحكمة "
- 3- تلخيص المسائل الطبيعية لأرسطو
- 4 - مقالة في أن ادراك الحقائق من جهة واحدة .
- 5- رسالة في طبيعة العقل
- 6- مقالة في طبيعة اللذة والالم
- 7- جوابه لبعض المنطقين في معان خالف فيها الامور الطبيعية .
- 8- رسالة في تلخيص جوهر النفس الكلية

وبلغ ما ألفه من كتب ورسائل في مختلف العلوم الفلسفية والمنطقية والطبيعية ثلاثة وأربعون كتابا ، وفي العلوم الرياضية والتعليمية خمس وعشرون كتابا ومؤلفا ، وفي الهندسة واحد وعشرون كتابا ، وفي الفلك سبعة عشرة كتابا ورسالة ، وفي الحساب ثلاثة كتب ، ولقد نيلت مصنفاته ورسائله على المائتين ⁽²⁾ . ذاعت بين الناس في عصره وبعده ، وبمرور الوقت ضاع منها الكثير أو فقد عن عمد أو سرق ولم يصل منها إلينا الا القليل ، بقي ليشهد على عظمة مؤلفها وسعة ثقافته ، وتنوع علومه وما جباه الله تعالى من علم وفطنة وذكاء .

١ - المنهج عند ابن الهيثم :

احتل الحسن بن الهيثم مكانة بارزة في الفكر الانساني برمته ، بسبب جهوده المغنية في مجال الفكر والعلم والفلسفة على وجه الخصوص ، وحسب له المنهج الذي اتبعه ، فسبق به كثير من المفكرين في مضمار الفكر ، فلقد اتبع ابن الهيثم منهجا عقليا وتجريبيا دقيقا لتقدير وتقويم العلوم المختلفة وذلك من خلال قواعد تهيمن على سير العقل وتحديد عملياته خطوة

(2) معجم اعلام الفكر الانساني ، اشراف د/ ابراهيم مذكور ، المجلد الاول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1984 ، ص ص 313-316 .

خطوة حتى يصل الى النتائج الموجودة بحيث تكون نتائج معلومة وواضحة ودقيقة في آن واحد ، ولا يعمل العقل وحده بل لابد وأن يناصره الحس ، فالحس يخدم العقل ، والعقل يناصر الحس ، وبهذا يقترب ابن الهيثم من معنى فلسفة العلوم المعاصر . ويقول في هذه النقطة " ... أراء يكون عناصرها الامور الحسية وصورتها الامور العقلية " . فأكد بهذا على ضرورة الجمع بين الحس والعقل ، أو العقل والحس أو كليهما معا ، لأن الحواس وحدها عاجزة وقاصرة عن بلوغ الحقيقة ، وذهب أيضا الى أن الحواس هي آلة لبلوغ المعرفة أو الحقيقة وهي آلة غير مأمونة الغلط ⁽³⁾ . ويسميا ابن الهيثم " عدة " وتقصد بها آلة .

كما أخذ ابن الهيثم بالمنهج الاستقراري في كتابة المناظر فبرز ما كتبه كل من اقليدس وبطليموس وهما من علماء مدرسة الاسكندرية .. كتب كل منهما على حدة كتابا في المناظر ، الا أن ابن الهيثم يزعم جميعا ودفع بعلم الضوء الى درجة كبرى من التقدم بفضل المنهج الذى استخدمه وهو المنهج الاستقرائي ، ويقول بصدد بحث كيفية الابصار الذى طبق عليه منهجه ما يلى :-

نبتدى في البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحوال المبصرات ، وتميز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الابصار ، وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشبه من كيفية الاحساس ، ثم نترقى فى البحث والمقاييس على التدرىج والترتيب مع انتقاد المقدمات ، والتحفظ فى النتائج . ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقرئ وننتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرى فى سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الاراء ، فعلنا ننتهى بهذا الطريق الى الحق الذى به يتلج

(3) انظر د/ دولت عبد الرحيم ابراهيم ، الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1995 ، ص 57 .

وايضا : ابن ابى اصيبعة ، عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، دار الفكر ، بيروت ، 1995 ، ص 552 .

الصدر ، ونصل بالتدرج والتلطف الى الغاية التي عندها يقع اليقين، تظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف ويتجسم بها مواد الشبهات.

فهل رأينا فيلسوفا أو عالما يصف المنهج الذي يستخدمه بهذه الدقة والرقّة معا ، لقد جمع جميع الشروط الواجب توافرها في المنهج العلمي الصحيح دون مغالاة .. استقراء الموجودات والظواهر ، خاصة التي تتصف بالاطراد والتكرار والثبات لأن الظواهر المتغيرة باستمرار لا تصلح أن تكون موضوعا لعلم ، والابتعاد عن الأخذ بالشبهات أو المشكوك فيه ، ثم نتدرج من مرحلة الى أخرى ، ونرتب الحقائق ، مع التأني في الأخذ بالمقدمات ونقدها وتمحيصها ، ثم لا نتسرع في إعلان النتائج فربما ظهر لنا ما يعدلها أو ينفيها وفي نفس الوقت نلتزم الموضوعية وتجنب الاراء الذاتية والميل مع الهوى ، بل يكون الحق غايتنا ومطلبنا لا نحيد عنه ، ولا نبتعد حتى نصل في النهاية الى الغرض الاساسي من البحث العلمي وهو ادراك اليقين دون لبس أو شك أو اضطراب " أن ابن الهيثم جمع بين الاستقراء والقياس وقدم الاستقراء على القياس في منهجه العلمي . وقد أخذ ابن الهيثم منهجه الاستقرائي والتمثيلي والاستنباط الرياضي عن منهج المتكلمين والأصوليين " (4).

والترم الحسن بن الهيثم كذلك بالمنهج النقدي والذي من أهم خصائصه الموضوعية ، والنزاهة والحياد ، والصبر والمثابرة كما تتضح أبعاد المنهج النقدي لديه في المجال الفلسفي في رسالته الهامة " المكان " Space وهي رسالة رياضية مطبوعة بطابع فلسفي بين ، ويعرف ابن الهيثم ماهية المكان بقوله : " المكان هو اسم مشترك يقال على أشياء كثيرة كل واحد منها يسمى مكانا وذلك المكان هو الذي يجاب به السائل عن مكان الجسم وجواب السائل عن مكان الجسم قد يكون لكل واحد من عدة أشياء " كذلك قدم آراء فلسفية في موضوعات الخلاء والبعد المتخيل والشك وعلاقته بالنقد ، ويعرف ابن الهيثم الشك بأنه " تردد بين الاثبات والنفي(*) .

(4) د/ علي النشار ، مصدر سابق ، ص ص 373-375 .

(*) ابن الهيثم ، ثمرة الحكمة ، تحقيق د/ عبد الهادي أبو ريذة ، ص 257 .

ويعتمد الشك على القول بصفة أساسية . والشك لديه أنواع مختلفة حددها في كتابه " حل شكوك اقليدس " فهناك شك بسبب اختلاف الاوضاع ، وشك يختص بتعدد الاشكال (المتداخلة أو المتشابهة أو كليهما معا) كما حدد علل الشك القريبة والبعيدة . " وتميز الشك عند ابي الهيثم بخاصية هامة وهى خاصية الارادة أى أنه شك ارادى لا يعوق التسرع فى التصديق ، ويعنى بتمحيض الحقائق ونقد المصادر ، ويمهد للتثبيت من صحة الافكار ، وقد مارس ابن الهيثم التمحيص والتجريب ، فهو يعلق حكمه حتى تثبت له التجربة صحة فيتحول عن الشك الى اليقين " .⁽⁵⁾ أى أن ابن الهيثم يتبع الشك المنهجى لا الشك المذهبى للحصول الى الحقيقة واليقين .

وبجوار المنهج التجريبي الذى استخدم فيه الاستقراء استخدم ابن الهيثم قياس المثل المستخدم فى المرحلة الوصفية عند اليونان والطرق الاستنباطية الرياضية وذلك فى معالجة مسائل الضوء بالذات⁽⁶⁾ .

2- مفهوم الفلسفة عند ابن الهيثم :

إذا نظرنا الى انجازات الحسن بن الهيثم الفكرية - علمية كانت أم فلسفية - نجدها جميعا تتميز بالتجديد والاصالة والابتكار والعمق ، كما أنه اسهامات اسهاما حقيقية فى ارساء دعائم علم المناهج Methodology خاصة المنهج العلمى التجريبي الذى يعتمد على الملاحظة والتجربة وفرض الفروض . فضلا عن امكان تصنيف الفيلسوف ضمن فلاسفة العلم بسبب انجازاته ونظرياته وقوانينه العلمية القائمة على أسس فلسفية ابيستمولوجية بمعناها الدقيق .

ويرى ابن الهيثم أن جميع الامور الدينية والدنيوية وما يتعلق بها انما هى ثمرة من ثمار العلوم الفلسفية ، وناتج من نتائجها ، مما يجعل علم الحق والعمل بالعدل نتيجة طبيعية له⁽⁷⁾ .

(5) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص 93 .

(6) د/ حسن عبد الحميد ، دراسات فى الابيستمولوجيا ، ص 247 .

(7) د/ دولت عبد الرحيم ، ص 211 .

كما يرى ابن ابي اصيبعة في كتابه " عيون الانباء في طبقات
الاطباء " أن ابن الهيثم قد تأثر بالفكر اليوناني وخاصة فكر وفلسفة أرسطو
وساق لنا دليله على قوله هذا بقوله :

" فرأيت أني لا أصل الى الحق الا من أراء يكون عنصرها الامور
الحسية وصورتها الامور العقلية ، فلم أجد ذلك الا فيما قرره ارسطو طاليس
من علوم المنطق والطبيعيات والالهيات التي هي ذات الفلسفة
وطبيعتها " . (8)

وجاءت رسالة ابن الهيثم " وثمرة الحكمة " نتيجة لاهتمامه بالفلسفة
التي تعنى الحكمة وحب الحكمة ، وقال عنها أنها " هي علم كل حق وعمل
كل نافع " . (9) . وكان ابن الهيثم يرى كما يرى ابن سينا المعاصر له - أن
الحكمة في حاجة الى طاقة ومجهود لكي يسمو الانسان بروحه وعقله لكي
يصل اليها ، فالحكمة تتطلب الصبر عليها والاهتمام بها ومعرفة الفوائد
المرجوة منها ، كما أن الحكيم يستفيد منها بمعنيين هما الفضل والعدل
ويصنف ابن الهيثم فضائل الحكمة في ثلاثة أنواع هي :-

- ١- الفضيلة النظرية وهي استعمال البرهان في ادراك حقائق الموجودات .
- ٢- الفضيلة السياسية وهي تهذيب أمور العوام وضبطهم عن فعل القبيح .
- ٣- الفضيلة الخلقية وهي تهذيب الاخلاق واستعمال التلطف والتأني في
الحكم على جميع الامور (10) .

هذا ويمكن أن نقول أن ابن الهيثم كان فيلسوفا مطبوعا ، وعالما فذا،
يرى أن مفهوم الفلسفة الحق يتفق مع الفكر اليوناني والفكر الفلسفي المطبوع
والمصبوغ بصبغة الفكر الديني الشرقي الاسلامي الذي جمع فأوعى بين
النظر عند فلاسفة اليونان الاقدمين ، وبين العمل كما حددته تعاليم الاسلام
الحنيف ، فجاءت آراؤه معتدلة ومتوازنة بين النظر والعمل ، أو بين العقل

(8) ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء .. ص 557 .

(9) ابن الهيثم ، ثمرة الحكمة ، ص 532 .

(10) د/ دولت عبد الرحيم ، ص ص 213-214 .

والايمان ، أو بين العقل والنقل ، أو بين الدين والفلسفة ، وأخيراً بين علوم الدنيا وعلوم الآخرة .

3- نظرية المعرفة عند الحسن بن الهيثم :

أجمع النقاد - كما لم يجتمعوا على كلمة سواء من قبل - على أن كتاب " المناظر " الذي وصفه ابن الهيثم في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) هو أنفوس ما أنتج العلماء العرب في مجال الفيزياء . كما أن الكتاب لا يعتبر فقط محاولة فلسفية في طبيعة الضوء على طريقة معاصرة أو السابقين عليه من الفلاسفة ، وإنما هو أيضاً دراسة جامعة لخصائص الضوء في أحواله الثلاث (الاشراق على الاستقامة والانعكاس و الانعكاف) دراسة منطقية متسلسلة قائمة على الاختبار التجريبي أو التحقق التجريبي الذي أسماه ابن الهيثم " الاعتبار " فضلاً عن استخدامه لمناهج العلوم الرياضية في تفسير الظواهر الطبيعية . ولقد انتهت دراسات ابن الهيثم إلى اعتبار البصريات بحثاً " مركباً من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية " معا . وكانت فكرة " التركيب " التي لجأ إليها ابن الهيثم هي ثمرة أسلوبه الجديد في البحث ونتائجه الجديدة المذهلة . (11)

وقد نعجب إذا علمنا أن بحث الحسن بن الهيثم في نظرية المعرفة إنما جاء من خلال أبحاثه الخاصة بعلم البصريات ، فقد قام بدراسة البصريات على وجهين وجه العالم الذي يضع نظرية أو قل نظريات جديدة ومتقدمة في علم البصريات ووجه الفيلسوف الذي يرسى دعائم نظرية معرفية ، تدور من حولها أفكاره عنها وعن مصادرها وطرق اكتسابها . وقد يكون من بين الأسباب التي استند إليها في أقواله اعتباره أن حاسة البصر - وهي إحدى وسائل المعرفة الحسية - مصدراً لا غنى عنه من مصادر المعرفة ، فعن طريق هذه الحاسة - البصر - يمكننا اكتساب المعلومات والمعارف باستخدام منهج الملاحظة ، ملاحظة الواقع الخارجي بظواهره المتباينة ملاحظة مباشرة تعتبر أولى الطريق لنظرية معرفية متعمقة تقوم على أساس سيكولوجية الإدراك الحسي وهو ما سوف أعرضه بالتفصيل خلال الفقرات

(11) د/ عبد الحميد صبره ، مقدمة كتاب المناظر للحسن بن الهيثم ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، السلسلة التراثية " ٤ " الكويت . 1404 هـ - 1983 م ، ص 8 .

التالية فى البحث .

وقد بدأ الحسن بن الهيثم بحثه بتشريح العين وتحديد وظائفها الفزيولوجية الاساسية وطبقات العين وحركاتها والتشابه القائم بين العين اليمنى والعين اليسرى ، وهو يشير فى كتابه " المناظر " الى كيفية اتمام عملية الابصار ، أى كيفية ادراك العين للظواهر المحيطة فى بيئتها الطبيعية والاتيها اليها من العالم الخارجى ، وذلك بقوله :

" البعد يحس بالضوء واللون اللذين فى سطح المبصر من الصورة التى ترد اليه من الضوء واللون اللازمين فى سطح المبصر وتتفد فى شفيف طبقات البصر ، وهذا المعنى هو الذى استقر عند رأى أصحاب الطبيعة فى كيفية الابصار " (*) .

فاذا استقرت الاضواء واعتبرت كيفية نفوذها وامتدادها فى الاجسام المشفة وجد الضوء يمتد فى الجسم المشف على سموت (خطوط) مستقيمة مادام الجسم المشف متشابه الشفيف ، وعندئذ يتبع اليقين فى الادراك الحسى ، وتتم المعرفة الحسية (**) .

ويعتقد ابن الهيثم بوجود العالم الخارجى وجودا فى ذاته مستقلا يقع خارج الذهن والذات المدركة له ، كما أن للضوء وجودا ذاتيا مستقلا عن الذات المدركة ، أما ما يربط بين الذات وبين وصول الضوء الى الجسم المقابل له فهو الحركة ، والحركة تتم فى زمان محدد ، وانتقال الضوء فى حركته يتم بسرعة محددة أيضا ، اذن فهناك علاقة بين الذات المدركة وبين الجسم المدرك ، وتمثل هذه العلاقة فى الحركة ، بالاضافة الى أنه من الضرورى مطابقة العالم الخارجى - أى الوجود - للمعانى التى نخلعها عليه لأنه بدون هذه المطابقة بين الواقع الحسى الملموس وادراكنا له فلن نصل الى المعرفة التى هى غاية البحث .

ولكن ما هو دور العقل فى عملية المعرفة ؟

(*) الحسن بن الهيثم ، المناظر فى الابصار على الاستقامة ، المقالة الاولى ، ص 138 .

(**) المصدر السابق ، ص 142-143 .

إن العقل هو أداة الادراك ، والعقل عنده له ملكات متعددة لا تتأى كثيرا عن ملكات العقل عند ارسطو ، وبدون العقل لا تتم المعرفة لأنه يدرك المعرفة باعتباره أداة معرفية خاصة تلك المعرفة الآتية من الواقع الخارجى أى من خارج الذات الى الذات الصارفة ، لذلك اعتبر بعض الباحثين أن ابن الهيثم يعتبر من الفلاسفة الواقعيين Realists - ومنهم الاستاذ مصطفى نظيف - وهم الفلاسفة الذين يقولون بأن للأشياء الخارجية وجودا عينا مستقلا عن العقل الذى يقوم بادراكها ، وعن جميع افكار ذلك العقل وأحواله ، ومعرفة العقل مطابقة لحقائق الأشياء المدركة ، فليس العالم الخارجى كما هو مدرك فى عقولنا الا صورة لهذا العالم كما هو موجود فى الواقع ، أما العلاقة التى تقوم بين الأشياء الخارجية و أفكارنا التى تمثلها فى عقولنا فهى علاقة متشابهة وتطابق . فالمعرفة عن الواقعيين ادراك عقلى أو حسى مطابق للأعيان فى الخارج ، أو هى انعكاس العالم الخارجى على العقل (12) .

وهذا العالم الخارجى المستقل فى ذاته نسمية موضوعيا Objective ولكن بعد البحث تبين لنا جميعا أن ابن الهيثم يجب أن يصنف ضمن الفلاسفة الاسمين Nominalists وليس من بين الفلاسفة الواقعيين . فان الهيثم يرى كما يرى الاسميون أن الكليات من أجناس وأنواع مجرد الفاظ وأسماء لا تمثل فى الحقيقة شيئا وليس لها مدلول واقصى (13) . بل هى مجرد تصورات عقلية توجد فى العقل فقط وليس لها وجود فى الواقع الخارجى . فهل حقا يعتبر ابن الهيثم فيلسوفا اسما ؟ هذا ما سوف نتبينه فى نهاية الفصل .

وجعل ابن الهيثم أهمية قصوى للصورة Form لأنه بدون الصورة لا يمكن للأجسام المادية أن تظهر فى البيئة المحيطة ، ولا يمكن أن تتحقق المعرفة، والصورة اما أن تكون متصلة فى الجسم بحيث يمكن اعتبارها والحالة هذه "صورة ذاتية" أو تكون ثابتة ثباتا مؤقتا على سطح الجسم ، وفى هذه الحالة يقال عنها أنها صورة "عرضية" والصورة ليست مجرد ضوء ولون فقط

(12) د/ توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، 1979 ، ص 325 .

(13) نفس المصدر ، نفس الموضع .

وانما هي صورة للموجود ذاته وصدى أو انعكاس من الموجود الى العين (14) .

ويذكر الدكتور عبد الحميد صبره في بحث وهو بعنوان " الصورة في نظرية الابصار " أن " ارسطو تحدث أيضا عن هذه الحاسة - أى البصر - باعتبارها أهم الحواس فيقدرها تقديرا خاصا لأنها تأتينا بأكبر قدر من المعلومات وموضوعها أساسا هو المرئى والمرئى هو اللون ، واللون هو الذى يوجد على سطح المرئى بالذات ونعنى بالذات - والحديث لارسطو عن المرئى - لا من حيث ما هية بل ما يكون مرئية لأنه يحمل فى نفسه علة رؤيته ، وفى كل لون القوة على تحريك الجسم المشف بالفعل ، وهذه القوة هي طبيعته وهذا هو السبب فى أن اللون لا يرى بدون الضوء ، وفى الضوء فقط ، تترك ألوان الاشياء " . (15)

ونستطيع أن نحدد مما تقدم وسائل المعرفة التى أشار اليها الحسن بن الهيثم وأولها الحواس نظرا لدورها الجوهرى فى المعرفة فهى الباب الأول الموصل اليها والخطوة الاولى نحو العلم ، غير أنه أدرك أن المعرفة التى تأتينا عن طريق الحواس ليست مأمونة العواقب أو على حد تعبيره هو " غير مأمونه الغلط " لذلك رأى الاستعانة بالعقل Reason كأداة أخرى من أدوات المعرفة ، بل لقد اعتبر العقلية هي صورة المعرفة وعنصرها أو مادتها الحسية (16) .

ويذكر ابن الهيثم فى كتابه " ثمره الحكمة " للعقل ست قوى أساسية نوردها فى النص التالى :

" للعقل ست قواعد ذاتيه ، وثلاث قوى عرضية .. وقوى العقل الذاتية هي التصور العقلى والحفظ ، والذهن ، والذكاء ، والرأى اليقين وقوى العقل العرضية هي : الظن ، والتوهم ، والشك ، وهو بهذا يشايع ارسطو أيضا

(14) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص 219 .

(15) المصدر السابق ، ص ص 220-221 .

(16) نفس المصدر ، ص 222 .

فى أهمية العقل ، حيث يذكر أرسطو قوله :

" إن آخر ما ينشأ من مدركات النفس هو ملكه العقل " الذى يستخدم فى التفكير ويشترك بحكمته فى إصدار الأحكام والبراهين ، وهو ما يشكل ماهية الإنسان وبالتالى الغاية من وجوده .

أما أداة المعرفة الثالثة فهى الحدس Intuition أو بمعنى آخر أصبح وأدق الحدس الحس Sensible Intuition وهو " الإدراك المباشر لموضوع التفكير وله أثره فى العمليات الذهنية المختلفة ، فتخلط فى الإدراك الحس حدسا حسيا " (17) .

4 - علاقة علم النفس بنظرية المعرفة :

ذكرت فى الصفحات السابقة أن ابن الهيثم اهتم عند تناوله لنظرية المعرفة بالجوانب التشريحية لأحدى وسائل المعرفة الحسية ألا وهى " العين " كما اهتم أيضا بالجوانب الفيزيائية الطبيعية لنفس الموضوع ، إلا أنه أضاف أيضا اهتماما آخر وهو اهتمامه بالجوانب النفسية للعمليات المعرفية ، لذلك اهتم بفحص العوامل النفسية فى تشكيل المعرفة العلمية على وجه الخصوص . وأتى هذا الاعتقاد لابن الهيثم عندما رأى أن الإنسان فى علاقته بالعالم الخارجى يتعرض لكثير من المؤثرات الخارجية التى تشدد انتباهه وتتفاوت فى درجة شدتها وقوتها ، فالإنسان لا يقف عند حدود الحواس فى معرفته للعالم الخارجى ، بل إنه يستعين بكثير من العمليات العقلية مثل الانتباه ، والإدراك ، والتخيل ، والتذكر وغير ذلك من العمليات التى يهتم بدراستها علم النفس العام وعلم النفس المعرفى معا ، لأن موضوع علم النفس هو الإنسان من حيث أنه كائن حى يرغب ويحس ويدرك ويعقل ويتذكر ويتخيل ويفكر ويعبر ويريد ويفعل وينزع نحو الفعل بسبب دوافعه الفطرية والمكتسبة وبسبب ماله من إرادة ، فالإنسان أعنى كل إنسان يعتبر ذو وجهين أحدهما ذاتى داخلى يعكس كالمراة ما يدور بخبيته نفسه من داخله ،

(17) انظر : المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، 1979 ، الفقرة 390 ، ص 69.

وموضوعي خارجي يعرض جزأه الظاهر عن طريق السلوك المدرك وهو ما يهتم به علم النفس بوجه عام والمدرسة السلوكية بوجه خاص⁽¹⁸⁾.

5 - أنواع الإدراك :

وقبل أن أعرض لأنواع الإدراك عند ابن الهيثم يجدر بي أن أنظر إلى تعريف ابن سينا للإدراك على وجه العموم ، سواء أكان حسيا أم عقليا ، بأنه قبول المدرك لصورة المدرك ، ويقول ابن سينا في هذا : " إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بما به يدرك " . ويقول أيضا : " ويشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء " . فإذا كان الإدراك عقليا فهو امتثال صور المعقولات في العقل . وإذا كان الإدراك حسيا فهو امتثال صور المحسوسات في الحواس ... فالمحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس وتتطبع فيها فتدركها القوى الحاسة " ويقول أيضا : " كل واحدة من هذه القوى (الحاسة) إذا حققت فإنما تدرك بتشبه بالمحسوس بل إنما تدرك أولا ما تأثر فيها من صورة المحسوس ، فإن العين إنما تدرك الصورة فيها من المحسوس " (19) .

وعلى ضوء تعريفات ابن سينا للإدراك سواء أكان حسيا أم عقليا حدد الدكتور عبدالحميد صبرة في كتابه القيم " نظرية الإدراك البصري " Theory of Visual Perception أنواع الإدراك التي أتى على ذكرها العالم والفيلسوف ابن الهيثم في " المناظر " فجاءت هذه الأنواع على النحو التالي (20) :

(18) انظر : د. أحمد عزت راجح ، أصول علم النفس ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة السادسة ، 1966 ، الفصل الأول .

وأیضا : د. يوسف مراد ، مبادئ علم النفس العام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، بدون تاريخ ، ص 11 .

(19) د. محمد عثمان نجاتي ، الإدراك الحسي عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1961 (الطبعة الأولى 1948) ، ص 45 - 46 . وفي الاشارات لابن سينا ج 1 ص 130 ، وفي الشفاء ج 1 ص 295 - 296 ، وفي النجاة ، ص 261 ، ومبحث عن القوى النفسانية ص 45 .

(20) ابن الهيثم ، المناظر ، المقالة الثانية ، ص 220 - 234 .

أ - ركز ابن الهيثم على الادراك الحسى باختلاف درجات احساس البصر بالمبصرات ، وهى التى تشكل المعانى المختلفة التى يدركها الانسان مثل الشكل ، والوضع و العظم والحركة ، وأوجه التشابه والاختلاف مما يجعل المدرك عن طريق حاسة الابصار يدرك اختلاف الصورتين المختلفتين عن طريق قياس احدى الصورتين بالأخرى .

ب - الادراك بالمعرفة ويقصد به ابن الهيثم أن الانسان يعرف جميع المعانى المألوفة التى تكون فى المبصرات والتى تكثر مشاهداته لها ، ولكن الادراك الحسى والمعرفة الحسية لا يكفيان بل لابد أن يكون هناك معرفة ادراكية عن طريق القياس والتمييز ، فالبصر لا يعرف وحده بل لابد من اضافة الادراك والذاكرة التى تحفظ البيانات والمعارف التى تم ادراكها من قبل واحتفظ بها المخزن الوقتى وهو الذاكرة Memory لحين طلبها أو استدعائها .

ج - الادراك بالقياس والتمييز ، والقياس كما عرّفه السيد الشريف على بن محمد الجرجاني فى كتابه " التعريفات " هو قول مؤلف من قضايا اذا سلمت بها لزم عنها لذاتها قول آخر مثل قولنا : كل انسان فان ، وزيد انسان ، اذن زيد فان . وقد استخدمه ابن الهيثم لأنه يعتبر أبسط صور الاستنباط وذلك فى سياق شرحه لكيفية ادراك المعانى المبصرة بالتمييز والقياس ، فالمعانى المدركة بالقياس وبالمعرفة ليس يظهر فى أكثر الأحوال كيفيات ادراكها فى حال ادراكها ، وانما يكون ذلك بقياس ثان ، والقياس الثانى ليس قياسا فى غاية السرعة بل يحتاج الى أفضل تأمل . فالانسان مطبوع على التمييز والقياس ولا يحس بالمقاييس المألوفة كما يميز الطفل وقيس دون معرفة معنى القياس (21) .

ويقول ابن الهيثم فى نص آخر وفى نفس الموضع :

" وكذلك جميع المقاييس التى مقدمتها ظاهرة ومستقرة فى النفس وحاضرة للذكر ندرك القوة المميزة نتائجها فى حال استماعها للمقدمة

(21) الحس بن الهيثم، المناظر ، المقالة الثانية، ص ص 222 - 223 .

الجزئية وفي زيادة غياب الصفر ، ولا يكون بين الآن الذي يقع فيه فهم المقدمة الجزئية وبين الآن الذي تدرك فيه القوة المميزة المتجهة رما ظاهر المقدار كما يكون في ترتيب القياس باللفظ وذلك أن القياس المتبع ليس يكون قياسا في اللفظ الا بترتيب المقدمات ومثاله هذا الشخص كاتب وكل كاتب انسان فهذا الشخص انسان . فبهذا الترتيب صار اللفظ قياسا وأنتجت النتيجة " .

ولكن ابن الهيثم لا يقصد من ذلك الركون الى ترتيب القياس ، بل انه ابتعد عن صورية القياس الأرسطي وأوضح أن مثل هذه المعاني أو العلوم لا تدرك الا بالبدئية وبالمعرفة التي استقرت بالفعل في النفس الانسانية ووعتها الذاكرة ، وهذا ما يعرف الآن بالبدهييات في الادراك (22) .

د - الربط بين الادراك والاستدلال ، فقد ميّز ابن الهيثم بين المعرفة بالنوع والمعرفة بالشخص ، فضلا عن ذكره للصلة بين الادراك بالتشابه والادراك بالقياس ، ويقول في ذلك :

" وادراك التشابه هو ادراك بقياس ، لأنه انما هو من قياس احدى الصورتين بالأخرى ، فالمعرفة إذن انما يكون بضرب من ضروب القياس الا أن هذا القياس يتميز عن جميع المقاييس وذلك أن المعرفة لا تكون باستقراء جميع المعاني التي في الصورة بل إنما تكون المعرفة بالأمارات فاذا أدرك البصر معنى من المعاني التي في الصورة أدرك بقية أجزائها " (23) .

مما سبق يتبين لنا أن مصادر المعرفة عند ابن الهيثم مصادر متعددة بتعدد وسائلها ، منها الاحساس وأدوات الحس المختلفة ومنها البصر والسمع واللمس والدوق والشم ، وأيضا العقل الذي يدرك بالتشابه والقياس والاستقراء ، فقبول العقل لصفات الأشياء يعد من العلوم البديهية وهو معرفة

(22) د/ دولت عبدالرحيم ، ص ٢٣٦

(23) ابن الهيثم ، المناظر ، المقالة الثانية ، ص 221

وادر اك استقرا فى النفس استقرا را صحيح ، وصحته انما استقرت فى النفس بالقياس وتمييز مقدماته وفهم معانيها . ومن أدوات المعرفة أيضا ومصادر ها الهندس العام والهندس الحسى . أما مراحل الادراك فتتم بثلاث مراحل أساسية هى : الادراك بالمعرفة ، والادراك بالحس ، والادراك بالقياس والتبميز . ويعلق الدكتور عبدالحميد صبره على موضوع الادراك بالمعرفة عن طريق الأمارات فيقول " ... ويصف ابن الهيثم عمليات الحكم هذه بأنها قياسات أو استدلالات تتم اقامتها جزئيا بناء على ملامح أو علامات أو مفاتيح (أمارات) ظاهرة فى الصورة الحسية ويتضح لنا أنه لا يبدو أن ثمة جديدا هنا إذ أن أفلاطون وأرسطو وخاصة أفلوطين قد أشاروا جميعا الى دور الحكم فى عملية الادراك الحسى والعبارة العربية التى استخدمها ابن الهيثم تذكرنا " بملكة النقد " عند أرسطو " (24) .

وإذا كنا لا نستطيع اغفال تأثر ابن الهيثم بالسابقين عليه فى مجال المعرفة خاصة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، الا أننا نستطيع ان نؤكد أصالة كثير من أفكاره العلمية والفلسفية ، خاصة وأنه قدم وسائل جديدة للمعرفة ، منها المعرفة عن طريق العلامات Signs سبق منها كثير من الفلاسفة المحدثين فى علم المعانى من ناحية وعلماء النفس المعاصرين من ناحية أخرى .. ويقدم لنا ابن الهيثم تفسير المعنى الامارة بقوله :

" وذلك أن المعانى القائمة فى النفس وحاضرة الذكر ليس يحتاج فى معرفتها عن حضورها الى استقراء جميع المعانى التى فيها تتقوم حقيقتها بل يقنع فى ادراكها ادراك معنى من المعانى التى تخصها ، فاذا ادركت القوة المميزة من الصورة التى ترد اليها تعرف بالخاصة جميع الصور التى وردت عليها لأن كل معنى يخص الصورة فهو إمارة تدل على تلك الصورة " (25)

(24) د/ عبد الحميد صبره . الصورة فى نظرية ابن الهيثم ، ترجمة د/ عبد الله العمر . الكويت ، 1987 . ص 566 وأيضا د/ دولت عبد الرحيم . ص ص 239-

(25) ابن الهيثم . المياظر . المقالة الثانية . ص 329

اذن يضيف ابن الهيثم الى الادراك عدة أنواع أخرى منها :

أ- الادراك بالمعرفة عن طريق الامارات ، وهو الادراك بالبدئية أو البداهة .

ب- الادراك بالتأمل وله علاقة بفكرة الزمن .

هـ - الادراك بالبداهة والتأمل :

عالج ابن الهيثم موضوع الادراك بالبداهة والتأمل عن طريق ادراك البصر للمبصرات أو للأشياء ، فعندما نقوم بادراك شئ ما فاننا ندركه على وجهين الأول : البداهة ، والثاني : التأمل ، فنحن ندرك الشئ أولاً ادراكاً ظاهرياً عاماً سريعاً وهو ما ليس ادراكاً بالبدئية ، أما المرحلة الثانية فقد تأتي وقد لا تأتي ، فإذا تأملنا الظاهرة ملياً تحقق الادراك بالتأمل فنعرف جميع أجزائه ونستقرّوها حتى تتحقق الصورة كاملة ، فإذا لم يحدث التأمل فقدنا جميع أجزاء الظاهرة ، ويكون ادراكنا لها ادراك صورة غير محققة أما هي صورته الحقيقية وليس بتحقيق صورته الحقيقية ، مما يعني أن الادراك بالبداهة هو ادراك غير متحقق تحققاً كاملاً ، مما يجعل الادراك بالتأمل هو الذي تتحقق به صور المبصرات .

فالإنسان المدرك (بكسر الراء) أو المبصر للشئ هو إنسان يدرك الصورة ادراكاً مجملًا كلياً ثم يدرك بعد ذلك الأجزاء والتفاصيل ، وهي نفسها نظرية مدرسة الجشطالت Gestalt النفسية الألمانية صاحبة نظرية الصيغة أو الشكل ، وقد ظهر هذا الاتجاه في العقد الثاني من القرن العشرين ومن أبرز أعلامه فيرتهيمير وكيولير وكوفكا ، وقد حاولوا تفسير البناء النفسى الإنسانى بالبناء الفيزيائى ، وكذلك تطوير التفكير الإنسانى والشخصية والعلاقات بين الناس ضمن المجموعات الكلية ، واثبتوا أن الادراك كلى ومتكامل منذ البداية ، مما يتعذر معه ردة الى تجميع الاحاسيس، وطابق أنصار هذا الاتجاه بين صور الادراك وبين عالم الأشياء، على أساس ردها الى التنظيم الفطرى للعمليات العصبية فى الدماغ

وكان ابن الهيثم قد سبقهم الى مثل هذه الاداء بل ذهب أبعد من ذلك، متين أوضح أن الإدراك يتم أولا كلياً ثم نتعرف على أجزاء الشيء وهو ما اسماء ابن الهيثم بالمفهوم الكلى للإدراك بمعنى " أن الكلى ينشأ عن طريق الانتقال من (حقائق) جزئية الى (قضايا عامة) . ويذكر ابن الهيثم في عبارة واحدة أم معاني مدركة معينة هي التي تقرر ما اذا كانت الجزئيات المختلفة لتتنمى الى النوع نفسه " وهي معان مشتركة في أشخاص ذلك النوع، غير أن يكون الكلى لا يتطلب ادراك المعاني التي يشترك فيها (الشخص) المقرر مع أشخاص نوعه الآخرين فحسب ، بل ادراك معاني الشخص المميزة أيضاً وبعبارة أخرى أن يركز الكلى على تجريد المعاني المشتركة في الجزئيات المختلفة التي يلاحظ أنها تملك هذا المعنى ليكون كلياً بشكل مطلق أو حرفي " . (27) .

اذن يركز المفهوم الكلى عند ابن الهيثم على تجريد المعنى المشترك في الجزئيات المختلفة مما يجعل البعض يعتبره من الاسمين الذين يعترفون بوجود الكليات universals في الذهن فقط ، بينما الوجود الحقيقي المتحقق في الخارج ، أى الوجود الخارجى الملموس فهو الجزئيات ، وقد أقر وليام الاوكامي المعروف بوليام أوف أوكام (William of Occam 1295-1349 م) (زعيم المدرسة الاسمية Nominalism) هذه الحقيقة بعد ابن الهيثم بعدة قرون. كما يرفض ابن الهيثم التفرقة بين المعرفة الذهنية أو العقلية وبين المعرفة الحسية فهو يرى أنه برغم وجود جزئيات وجوداً حقيقياً إلا أن هذا لا يمنع من تجريد المعنى الكلى ، والعلاقة بين الكلى (الذهنى) والجزئى (الحسى) علاقة جدلية فقط حقيقية ، أى أنها علاقة تبادلية لا ينتج عنها أى

(26) المعجم الفلسفى المختصر ، ص ص 173-174 .

(27) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص ص 245-246 .

جديد في مجال المعرفة أو الإدراك (28) .

و- الإدراك بالتأمل وعلاقته بالمكان والزمان:

اهتم ابن الهيثم بالتأمل كعنصر هام وأساسى من عناصر المعرفة . ويعتمد التأمل على العقل ، وهو يتم على وجهين : إدراك بالتأمل فقط ، وإدراك بالتأمل مع تقدم المعرفة ، ويفسرها ابن الهيثم بقوله :

" .. أما الإدراك الذى يتم بمجرد التأمل فهو إدراك المبصرات القريبة التى لم يميزها البصر من قبل والمبصرات التى إدركها البصر وليس هو ذكرا لمشاهدتها ، فإن البصر إذا أدرك مبصرا من المبصرات ولم يكن رأى ذلك المبصر من قبل ذلك ولم يكن رأى مبصرا من نوعه ، وأراد الناظر أن يتحقق صورة ذلك المبصر فانه يتأمله ويستقرئ بالتأمل جميع أنواع المبصرات التى فيه فيدرك بالتأمل صورته الحقيقية التى تدرك البصر " (29) .

ويدرك الانسان فى رأى ابن الهيثم - كل ما يقع تحت حواسه الخمس خاصة البصر وتتطبع هذه المعرفة للأشياء فى النفس الانسانية حيث الذاكرة التى تحفظ صورة الأشياء المعروفة ومعانيها سواء أكانت جزئية أم كلية . أما معرفة الأشياء الجزئية مثل معرفة انسان بالذات لرأى شخص بعينه فيتم عن طريق التأمل ، وإدراك المبصرات خاصة بالتأمل على وجهين اثنين لا ثالث لهما ، الأول : إدراكه الأشياء الجزئية بمجرد التأمل ، والثانى : إدراك الانسان بالتأمل مع اكتسابه المعرفة وزيادتها وتقدمها ، والمعرفة أما ان تكون بالنوع فقط ، أى معرفة الانسان كإنسان بوجه عام ، وقد تكون بالنوع والشخص معا ، مثل معرفة للانسان واحد بنى الانسان وهو زيد مثلا (30) .

(28) المصدر السابق ، ص ص 246-247 .

(29) ابن الهيثم ، المناظر ، المقالة الثانية ، ص ص 326-327 .

(30) المصدر السابق ، ص ص 227-228 وأيضا د/ دولت عبد الرحيم ، ص 247 .

مثلا ابن الهيثم لا يترك موضوع المعرفة عند هذا الحد بل تستمر دراساته فيها حتى يتمها ، لذلك يقول أن المعرفة أو ادراك موضوع المعرفة سواء أكان شخصا أم شيئا أم فكرة والى يتم بالتأمل يجب أن يكون فى زمان محدد بعين فليس هناك معرفة فى اللزمان ، والزمان هو احدى المقولات الهامة التى بدونها لا تتم عملية الادراك ، لذلك نجده يقول فى المناظر :
" فإن الادراك بالتأمل ليس يكون الا فى زمان لأن التأمل انما هو بالتمييز وحركة البصر والتمييز ليس يكون الا فى زمان فالتأمل ليس يكون الا فى زمان ، وقد تبين أيضا فيما تقدم أن الادراك بالمعرفة والادراك بالتمييز ليس يكون الا فى زمان " . (31) .

ويذهب ابن الهيثم الى ابعد من ذلك فهو أكثر دقة وتحديدًا من غيره من الفلاسفة والمفكرين الذين خاضوا فى نظرية المعرفة خاصة من أتوا بعده من الفلاسفة المحدثين وذلك فى تحديده لمدة الزمان الذى تستغرقه المعرفة ، أو على الاصح العملية المعرفية ذاتها ، فالادراك بالتأمل مع زيادة المعرفة وتقدمها ويقصد بزيادة تقدم المعرفة التجربة التى يكتسبها الانسان عن طريق احتكاكه بالواقع سواء أكان من الاشخاص أو الاشياء أو الأحداث ، أى عن طريق التجربة ، فلا بد أن يكون ذلك فى زمان أقصر من الادراك لمجرد التأمل ؛ لأن الادراك مع زيادة المعرفة وتقدمها انما يكون فى مجال الأشياء الجزئية - كما ذكرت من قبل - وادراكنا جمعيا للشيء الجزئى يتم فى زمن محدد بل ومكان محدد أيضا ، اما التأمل على الإطلاق فزمانه أرحب ومجاله أوسع ، وهذا ما أكده ابن الهيثم فى كتابه " المناظر " بقوله : " واذا قد تبين أن ادراك المبصرات بالتأمل يكون بمجرد التأمل ، ويكون بالتأمل مع تقدم المعرفة ليس يدرك الا فى زمان ... ان الارداك يكون بالتأمل مع تقدم المعرفة يكون أكثر الاحوال فى زمان أقصر من الزمان الذى يكون فيه

(31) نفس المصدر ، ص 228 .

والزمام المقصود هو زمان نفس بمعنى أننا نستشعره في نفوسنا ولكننا لا نحسه احساسا ماديا بل احساسا نفسيا ، فالزمن يسير متتابعاً متعاقباً كتعاقب الليل والنهار بطريقة تكويرية كما يقول الله سبحانه وتعالى في محكمة التنزيل " خلق السموات والارض بالحق يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى الا هو العزيز الغفار " (33) .

وهو بهذا التفسير قد سبق علماء النفس المحدثين بل وبعض الفلاسفة المعاصرين إننا لا ندرك الديمومة الزمنية أو سرعة مرور الزمن لأنها نفسية من ناحية ، ولأنها تختلف بحسب اختلاف الحياه الشعورية من فرد الى آخر ، بل وفي الفرد الواحد منا من وقت لآخر ، فحالاتنا النفسية ليست ثابتة مما يجعل معايير الزمن النفسى تختلف ويصعب معها قياسها بحيث يمكننا تقنينها، أى " نعجز عن تحديدها بالزمن .. فالزمن لا يقيس شيئا لأنه لا يكون للشئ المتجانس أو للحركة المتواترة تواتر منظم مرتب ، فالحركة متساوية الفترات أما اطراد الحالات الشعورية فهو حركة من نوع خاص لا يمكن تحديد اتجاهها ولا توقع مصيرها لأنها حياة قبل أن تكون حركة ، أى لأنها مصدر الحركة و منبعها " (34) .

وأخيرا ، اذا كان الادراك يتم بالمعرفة والتمييز فان ذلك يتطلب أن لا نستقرئ جميع معانى الشئ المراد ادراكه بل يكفي أن ندرك فقط معنى ما من معايينة أو بعض معايينه أى نعرف فقط بعض صفاته المميزة مثل ادراكنا لمائية اللون ، فنحن ندرك اللون في سكون غيره التسي يتم

(32) نفس المصدر ، ص ص 328-329 .

(33) سورة الزمر ، الآية 5 . وجاءت الآية " يكور الليل على النهار " بمعنى يغشى هذا على هذا وهذا على هذا فى " المصحف المفسر " للإمام أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ، طبعة دار الفدا العربى ، القاهرة ، 1993 ، ص 458 بينما فسرهما الاستاذ محمد فريد وجدى بمعنى يلف أى يلف الليل على النهار ، ويلف النهار على الليل لـف اللباس للباس ، أو يغيبه كما يغيب الملووف باللفافة ، كما جاء ذلك فى المصحف " المفسر ، طبعة مؤسسة دار الشعب ، القاهرة ، 1968 ، ص 606 .

(34) د/ يوسف مراد ، مصدر سابق ، ص 256 .

داخل حركته السريعة مما يجعلنا " نستنتج من ذلك أن ادراك مائيات
المبصرات والادراك بالمعرفة والادراك بالتمييز والقياس ليس يكون الا في
زمان ، وأن هذا الزمان يكون في أكثر الاشغال زمان يسير المقدار ، أي
زمان محدد ووقت معلوم " . (35)

ويتضح لنا مما سبق أن ابن الهيثم قد أخذ بالمنهج النقدي في مجال
نظرية المعرفة وجعل مصدر المعرفة فطرة العقل أي الافكار الموجودة في
العقل منذ ميلاد الطفل وتعتبر استعدادات فيه ، ثم تأتي التجربة من الواقع
الخارجي والتي لا بد لها من أن تتم في زمان معين ، ومكان محدد . وفي
رأيه أن المعرفة الفطرية الموجودة في العقل وحدها قاصرة ، كما أن المعرفة
التي تأتينا عن طريق التجربة فقط أيضا قاصرة ، لذلك لابد من الجمع بين
الاثنتين حتى تتحقق معادلة المعرفة بتوفير قطبيها العقل والتجربة، وبالتالي
فهذا النوع من المعرفة الذي تتم فيه بتوفر قطبيها هي الاحسن كما يقول ابن
الهيثم (36) .

6- أثر الاعتدال في المعرفة واخطاء البصر :

عرف ابن الهيثم معنى الاعتدال (أي عدم تعدى حدود الافراط في
الزيادة أو التفريط في النقصان) في المعرفة واعتبره حدا وسطا بين الافراط
والتفريط حتى لا تخرج بعض المعاني المبصرة ان لم يكن كلها أوجلها عن
حدود الزيادة والنقصان ، ونجده يقول في مؤلفه الاساسي " المناظر " :
" إن عرض الاعتدال في كل واحد من المعاني التي بها يتم ادراك المبصر
على ما هو عليه ، هو العرض الذي ليس يكون الصورة التي يدركها البصر

(35) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ص 249 ، وفي كتاب المناظر ص 239 .

(36) ابن الهيثم ، المناظر ، ص ص 227-228 .

من البصر في تضاعيفه وبين صورته الحقيقية تفاوت محسوس مؤثر في حقيقة صورة البصر فهذا الحد يتم في كل واحد من المعاني التي بها يتم ادراك المبصر على ما هو عليه " (37) .

ويقصد ابن الهيثم من الاعتدال أن يكون البصر بالقياس الى كل مبصر من المبصرات بحسب الضوء الذي فيه وبحسب وضعه وحجمه وكثافته والهواء المتوسط بين البصر والمبصر ، وصحة البصر وقوته (38). ويدلنا هذا القول مدى التقدم الذي احرزه ابن الهيثم في دراسته وابحائه في كلا المجالين العلمي والمعرفي .

وبعد أن قام ابن الهيثم بتصنيف المعاني والادراك مثل الادراك المبكر للأشياء عن طريق الخلايا المخية والادراك المبكر للعمق مثل دراسة المنحدر البصري والتمييز بين الحسن والقبح ، قام كذلك بتصنيف المعاني الى معاني تدرك بالتأمل الذي يتم في الزمان والمعاني التي تدرك بالتجربة والتي أطلق عليها المعاني المدركة بالتأمل مع تقدم المعرفة ، قام الهيثم بتقسيم اخطاء (أغلاط) البصر الى ثلاثة أقسام وهي :-

أ- خطأ في مجرد الاحساس .

ب- خطأ في المعرفة .

ج- خطأ في التمييز والقياس .

ويمكن شرحها على الوجه الآتي :-

أولا : الخطأ في مجرد الاحساس :

ركز ابن الهيثم على إحدى وسائل المعرفة الهامة وهي البصر Sight ولكنه رأى بثاقب بصيرته أن الإنسان قد يخطئ في هذه الوسيلة خاصة عندما تتم الرؤية في الضوء فقط ثم الرؤية في الضوء واللون معا فيقول شارحا لما يقصده بهذا القول : " ... وليس يعرض الغلط في الضوء

(37) ابن الهيثم المناظر ، المقالة الثالثة ، ص 329 (قام بتحقيقها د/ عبد الحميد صبرة) .

(38) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص 255 .

الا فى اختلاف كيفية الضوء فى القوة والضعف واذا كان المبصر ذا الألوان
فربما عرض الغلط فى اختلاف الوانه وفى عددها أما غلط البصر فى مائية
اللون فإنما هو غلط فى المعرفة ، لأن مائية اللون انما تدرك بالمعرفة ...
وكذلك مائية الضوء فغلط البصر فى مجرد الحس إنما يكون على الصفات
التى بينها " . (39)

وبذلك ثبت لدى ابن الهيثم أن خروج المبصر عن عرض الاعتدال
إنما هو السبب المباشر فى أخطاء الاحساس أو المعرفة أو فى التمييز
والقياس . وتذكر الدكتور دولة عبد الرحيم فى مؤلفها عن ابن الهيثم أن
عرض الاعتدال يقابل فى علم النفس الحديث ما يسمى " بالمنظور التفصيلي "
الذى يعنى أنه كلما ابتعد الشئ عن المبصر له قلت التفاصيل الدقيقة من
خطوط وزوايا وأشكال وظلال ، كما أنه يقابل أيضا ما يسمى بـ " مجال
التركيب " وهو أحد المنبهات المصورة وهو يعنى أن الأشياء التى تقع فى
المجال البصرى تظهر تغيرا تدريجيا فى تركيبها تبعا للبعد ، فما هو قريب
يظهر واضحا ومفصلا وخشنا ، بينما يقل الوضوح بالنسبة للشئ البعيد ومثال
ذلك الصور التى تبدو على سطح المريخ Mars وهى الصور القريبة من
المشاهد فتظهر مفصلة وذات تفاصيل جلية بينما الصور البعيدة يتقارب
بعضها مع بعض ، ولا تظهر تفاصيلها واضحة متميزة عن غيرها ، هذا
بالإضافة الى اخطاء المنظور الهوائى ، أو الجوى الذى يعنى أن الهواء
والضباب أو الدخان يمكن أن يؤثر فى لون الشئ المرئى عن بعد ، ويميل
الى اللون الأزرق وتزداد الزرقة قتامة كلى بعد الشئ المرئى عن
الرائى به (40) .

ثانيا : أخطاء فى المعرفة :

ترجع الاخطاء فى المعرفة الى خروج حجم المبصر عن عرض

(39) ابن الهيثم ، المناظر ، المقالة الثانية ، ص 231 .

(40) انظر :- د/ دولة عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص ص 257/256 .

- د/ يوسف مراد ، مصدر سابق ، ص 194 .

- لندال . دافيدوف ، مدخل علم النفس ، ترجمة د/ السيد الطواب

وأخرون دار ماكجرو هيل للنشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، بدون تاريخ ،

ص 365 .

الاعتدال أى اذا كانت المبصرات والاشياء التى تدركها الابصار فى غاية الصغر ، كثيرة التفاصيل ، كثيرة المعانى اللطيفة مثل رؤية حشرة كالنملة ant مثلا على حائط أو ثمرة تتدلى على غصن شجرة أو غيرها ويشرح ابن الهيثم الأخطاء التى تأتى الى المعرفة بقوله :-

" اذا كانت جميع المعانى الباقية التى فى ذلك المبصر والتى بها يتم إدراك المبصر على ما هو عليه عرض الاعتدال وكذلك جميع أنواع المبصرات ليس يعرض للبصر الغلط فى مائيتها اذا كانت مقدرة الحجم وكانت المعانى الباقية التى فيها والتى بها يتم إدراك المبصرات على ما هو عليه فى عرض الاعتدال ، فعلى هذه الصفات وأمثالها يكون غلط البصر فى المعرفة من أجل خروج حجم المبصر عن عرض الاعتدال " (41)

ثالثا : خطأ فى التمييز والقياس :

قد يخطئ المرء فى التمييز والقياس على وجهين ، الأول : الخطأ فى المقدمات والثانى : الخطأ فى ترتيب القياس ، ويعود السبب فى مثل هذه الأخطاء الى خروج المرء أيضا عن عرض الاعتدال ، فقد يتعرض الخارج عن الاعتدال الى الاختلاف فى بعد المسافة ، أو أن تكون الاشياء المرئية واقعة على أبعاد مختلفة ، ويقابل هذا المعنى فى علم النفس " التداخل . وهو أحد المنبهات المصورة أيضا مثل تداخل الخطوط فى أشكال هندسية مربعات ومستطيلات ومثلثات ، أو الشكل الذى نجده فى كتب علم النفس الذى يمثل وجه امرأة عجوز تنظر الى اسفل فى حزن ، وأوجه فتاة صغيرة مرحة اذا أدركناها ولم ندرك الاولى ويعنى أنه كلما حجب شئ رؤية شئ آخر فإن الشئ الكامل يظهر أنه أقرب عن الشئ المحجوب مثل افتراض شخص ذا قبة مثلثة الشكل أمام برميل يحجب الرؤية جزئيا ويقف وراء البرميل مبنى كبير يحجبه البراميل عن الرؤية (42) "

ويتطرق ابن الهيثم الى نقطة هامة تدور حول اخطاء القياس وهى إدراك الناظر الى القمر أو الكواكب لها وهو فى حالة سكون ثم وهو فى

(41) د/ دولت عبد الرحيم ، مصدر سابق ، ص 257 .

(42) نفس المصدر ، ص 258-259

حالة حركة فإذا وجه هذا الناظر أو الرائي بصرة شطر القمر أو الكوكب وهو في حالة سكون أدركه ساكنا لا يتحرك ، وإذا نظر إليه وهو في حالة حركة ، أدركه متحركاً مثله ، وقد مررنا جميعاً بهذه الخبرة المعرفية وشغلنا بها خاصة في فترة الطفولة وقد تمتد الى فترة الشباب ، ثم ادركنا خطأ موقفنا وفساد معرفتنا لأن القمر وسائر الكواكب الاخرى لا تقف بسكون أحد ولا تتحرك بحركته ، إنه الخطأ في القياس ، لأن الحركة - كما يقول ابن الهيثم نفسه - تدرك بالقياس الى شئ ما ثابت ، ويعود الخطأ الى خروج المبصر عن بُعد عن عرض الاعتدال " لأن المبصر الساكن والمبصر المتحرك حركة بطيئة اذا كان على بعد معتدل وكان الناظر الذي ينظر اليه متحركاً ، فليس يدركه متحركاً بحركته بل يدرك الساكن ساكناً ويدرك حركة المتحرك البطيء الحركة على ما هي عليه ، ويدرك أنه غير متحرك بحركته اذا كانت المعاني الباقية التي في ذلك المبصر في عرض الاعتدال " . (43)

تعقيب :

يتضح لنا أن الحسن بن الهيثم جعل من دراساته الخاصة بعلم البصريّات محورا جوهريا يدور من حوله نظريته في المعرفة ، ويعود السبب في ذلك الى الاهمية التي منحها لحاسة البصر احدى حواس الانسان في تحصيل المعرفة ، فعن طريق البصر يمكننا اكتساب كثير من المعلومات التي تأتينا من الواقع الخارجى المحسوس ، فمن فقد حاسة فقد المعرفة المقابلة لها . وبهذا يعتبر ابن الهيثم أحد الفلاسفة الحسيين الذين يؤمنون بالحواس مصدرا للمعرفة الانسانية ، ولكنه لا يقف على أعتاب النظرة الحسية مثل كوندياك وغيره من الحسيين ، ولكنه يتعداها الى الاعتقاد بوجود عالم خارجي يوجد في ذاته سواء أدركته الذات الانسانية أم لم تدركه ، اذن فهو من القائلين بوجود عنصرين أحدهما الذات المدركة (بكسر الراء) والثاني الموضوع أو الشئ المدرك (بفتح الراء) وكلاهما مستقل في وجوده عن الآخر ولا يعتمد عليه في وجوده ، وهو يقترب بهذا من الفيلسوف الانجليزي جورج باركلي ولا يخالفه ، الا أنه لم يقم الذات الإلهية في

(43) ابن الهيثم ، المناظر ، المقالة الثالثة ، ص ص 431-432 .

عملية المعرفة على نحو ما فعل باركلي الذي قال أنه اذا تعذر على الذات ادراك شئ موجود ولا يقع فى خبرتها أو فى مجال معرفتها فان الذات الالهية وعقل الله تعالى يدركها اذن فالوجود هو المدرك *Esse ist Percipi* بمعنى أن الذات الالهية تدرك كل موجود حتى وان عجز الانسان بوصفه ذات مدركة عن ادراكه . فالله تعالى " لا يعزب عن علمه شئ " ويعلم الغيب السموات والارض .

ولا يقف ابن الهيثم عند المعرفة الحسية أو الواقعية بكل معانيها ولكنه يتعداها الى القول بلزوم مطابقة المعانى التى فى الذهن على الموجودات الخارجة عنه ، أى ضرورة مطابقة القياس على الواقع أو المعنى على الشئ ، فالقياس هنا مقصود به توافق المعانى مع ما استقر عليه العقل ، الذى اعترف بقيمته وذهب فى تقسيم ملكاته الى ما ذهب إليه ارسطو (*) *Aristote* ، وفى ذلك يقول الدكتور مصطفى النشار فى كتابه " نظرية المعرفة عند ارسطو " ... إن آخر ما ينشأ من مدركات النفس هو ملكة العقل ، بل أن العقل هدف وغاية من أجلها نشأ الانسان ويستطيع استخدامه فى التفكير والأحكام والبراهين سواء فى ذات الله وصفاته أو فى العلم الذى خلقه الله تعالى للانسان لكى يسير فى الارض فيرى ويعى ويتعلم ويستفيد من كل ذلك لحفظ حياته وتقدمها فى اطار قدرة الله تعالى ومشيتته ، وهو ما يشكل فى نهاية الامر ماهية الانسان . وبرغم ايمان ابن الهيثم بأن وسائل المعرفة متعددة الا أنه لم يحصرها فى الحواس والعقل بملكاته فقط بل تعداها ليشمل أيضا ضمن وسائله المعرفية الحدس ولكنه ليس حدسا عقليا بل هو حدس حسى يتفق فى معناه ومبناه مع الحدس الحسى عند كمنط كما سنتبين من الفصل القادم .

والانسان من حيث هو كائن حى فهو ليس كائنا بيولوجيا أو طبيعيا فقط ولكنه كائن عقلى أيضا منحه الله تعالى الارادة والرغبة الاحساس

(*) اهتم علم النفس المعاصر بتصنيف القدرات العقلية الى قدرات حسية وحركية وادراكية وقدرات اكااديمية وقدرات الذكاء الاجتماعى وقدرات الذكاء الشخصى وقدرات مهنية مختلفة . أنظر فى ذلك د/ فؤاد أبو حطب ، القدرات العقلية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1973 .

والادراك والعقل والقدرة على الاستيعاب والحفظ والتخيل والاسترجاع والفعل وفقا لارادته والظروف المحيطة به ، لذلك امتدت دراساته لكي تشمل الجوانب النفسية للانسان و التي تساعد على تحقيق نظريته في المعرفة ، فالانسان - كما نعرف - مخلوق معقد التركيب تتداخل فيه الجوانب الطبيعية والبيولوجية والنفسية مع جوانب الهية لا شك فيها فروحه نفحة ونفخة من روح الله سبحانه وتعالى عما يصفون .

وحدد لنا ابن الهيثم أنواع الادراك في أربعة ادراكات هي : الادراك الحسى ، والادراك بالمعرفة ، والادراك بالقياس والتمييز ، والمعرفة بالربط بين الادراك والاستدلال ، تضافرت جميعا لكي تشكل لنا معرفة متميزة تتحقق في معانى محددة صنفها لنا ابن الهيثم بأربعة أنواع هي : الشكل والوضع ، والعظم ، والحركة ، وهذه المعانى التى أتت لنا عن طريق الادراكات كما هي معانى معرفية من الدرجة الاولى ، غير أنه فصل في كتابه " المناظر " العمليات الادراكية التى تتم عن طريق البصر فكانت خمسة ادراكات هي (44) .

أ- ادراك تشابه الالوان واختلافها .

ب- ادراك تشابه الاضواء واختلافها .

ج- ادراك تشابه الاشكال والاوزاع والحركات .

د- ادراك تشابه المعانى الجزئية .

هـ- ادراك تشابه الاشخاص واختلافها .

وقد سبق بان الهيثم فلاسفة زمانه والفلاسفة المحدثين والمعاصرين عندما أشار الى الذاكرة Memory طويلة المدى والذاكرة قصيرة المدى Long, Short Terms memory ، وقصد بالذاكرة طويلة المدى تلك القدرة على فك رموز المعانى التى احتفظ بها لفترات طويلة وقدرة الانسان على عقد المقارنات بين المرئيات والاصوات والأحاسيس بمرئيات وأصوات وأحاسيس مشابهة لها عاشها الانسان منذ سنوات طويلة أو قصيرة كل

(44) ابن الهيثم ، المناظر ، ص 216 .

بحسب خبراته . أما الذاكرة قصيرة المدى فهي الخاصة بالحواس الخمس ومدى قدرتها على تخزين المعلومات لفترات قصيرة ومؤقته إما أن تمحي نهائيا من ذاكرة الانسان ، أو تنتقل الى الذاكرة طويلة المدى أو تسقط رغما عنه في هاوية اللا شعور وقد تترك بصماتها على حياة الانسان أو لا تترك كل حسب ظروف حياته ومدى حلاوتها أو مرارتها ، ونوعية الخبرات التي يمر بها سعيدة كانت أم تعيسة ويؤكد ابن الهيثم أنه بدون الذاكرة - سواء طويلة المدى أم قصيرة المدى أم كليهما - فلن يستطيع الانسان استدعاء أو استرجاع خبراته وذكرياته التي مر بها وبالتالي تسقط العملية المعرفية في بئر النسيان، أما قدرته على استرجاع المدركات الخارجية محددة بحدود المكان والزمان فانه - ولاشك يساعده على تحديد تصوراته الذهنية سواء أكانت متعلقة بالماضي أم بالحاضر أم بالمستقبل .

كما استخدم ابن الهيثم القياس Syllogism باعتباره ابسط صور الاستنباط للوصول الى المعاني المحددة بالتمييز ، أو بالوصف Description على حد تعبير الفيلسوف الانجليزي المعاصر برتراندرسل Bertrand Russell بمعنى أننا اذا قلنا أن هذا الشاب مدرس فان السامع سيدرك أننا نتحدث عن انسان له صفة محددة هي قيامه بالتدريس وليس انسانا آخر ، وهكذا في بقية الاوصاف أو التمييز سواء أكان تمييزا لانسان أو حيوان أو شئ من الأشياء . وقد حاول ابن الهيثم قدر الطاقة الابتعاد عن صورية القياس الأرسطي والاهتمام بمادته ونستطيع أن نفهم ذلك بسهولة اذا علمنا أن ابن الهيثم له اسهاماته الحقيقية في تحديد المنهج العلمي تحديدا متقدما عن سبقوه وأن اسهاماته في مجال المنطق الاستقرائي أو الحديث اسهامات شهد لها بها العدو قبل الصديق ، وهي باقية ما بقيت الحياة شاهدا له على نجابته في مجال العلوم والفلسفة والمناهج بصفة عامة والمنهجية العلمية على وجه الخصوص ، مما ساعده على الوصول الى تقسيمه للدراك بالمعرفة الى قسمين أحدهما ادراكا بالبداية والأخرى بالتأمل ، مع عدم اهماله لدور الخيال imagination في المعرفة حيث يساعدنا على تركيب جديد لعناصر معروفة لنا من قبل كما يقول رسل في كتابه " الفلسفة بنظرة علمية " أو " نحو فلسفة علمية " (1927) the scientific outlook

وتعتبر النفس أهم اجراء أدوات المعرفة ، فهناك علاقة تبادلية بين النفس والمعرفة تبدو واضحة في عملية التكرار Repeation ذلك أن حفظ العلوم والآداب يتطلب تكرار ما يقرأه الانسان حتى يثبت ما يقرأه في نفسه ، ويشدد ثبات أو ضعف ما يحفظه الانسان بعدد مرات التكرار ، فاذا نسي الانسان ما حفظ ووعى من قبل لشي قد حفظه يمكنه اعادته عن طريق التكرار " فمن الاعتبار بهذا المعنى يتبين بيانا واضحا أن الصور التي ترد على النفس كلى تكرر كانت أثبت في النفس وفي التخيل من الصور التي لم يتكرر وودها على النفس (45) .

وأخيرا يتبين لنا من البحث في نظرية المعرفة عند الحسن بن الهيثم أنه جمع في فلسفته بين نزعة حسية واضحة ، ونزعة واقعية لا تخفى على أحد ، فضلا عن نزعة اسمية جعلت بعض الباحثين يصفونه بها دون سواها وفي هذا دونية من شأن ابن الهيثم الذي لم يضع نفسه داخل قوالب فكرية أو فلسفية جامدة ولكنه ترك نفسه على سجيته في البحث لا تسيره أيديولوجية بعينها فجاءت نظريته في المعرفة نظرية متقدمة سبق بها من أتوا قبله ومن عاصروه بل ومن أتى بعده خاصة من فلاسفة الغرب كما سنتبين ذلك في الفصل الرابع من هذا البحث .

(45) ابن الهيثم ، المناظر ، ص ص 324 - 325 .

اشكالية المعرفة
عند ايمانويل كنت

الفصل الثالث

اشكالية المعرفة عند ايمانويل كنط

(1724 - 1804)

مقدمة

كم جانب الصواب قول الشاعر الألماني هنريخ هينى Heinrich Heine الذى قال عن الفيلسوف الألماني ايمانويل كنط (22 ابريل 1724 - 12 فبراير 1804) Emmanuel Kant " أنه لمن العسير أن يكتب المرء تاريخ حياة ايمانويل كنط ، فانه لم يكن لهذا الرجل تاريخ ولا حياة ، وكل ما هنالك أنه عاش حياة آلية رتيبة منتظمة ، أعزب عجوز يقطن فى شارع هادئ منعزل من شوارع مدينة كونجزبرج . ولكننى أقول أن هينى جانبه الصواب لأن حياة كنط وإن بدت على السطح حياة هادئة آلية رتيبة إلا أنها كانت تموج بثورة فكرية عظيمة جعلته يشطر تاريخ الفلسفة الى ما قبله وما بعده كما فعل فلاسفة كبار قبله مثل سقراط Socrates وديكارت Descartes فكانت فلسفته مثل كل فلسفة أخرى - كائنة ماكانت - وليدة مامر بصاحبها من أحداث نفسية ، وما اختلف عليه من خبرات روحية ^(١) .

١ - حياته ومصنفاته :

ولد كنط فى 22 ابريل 1724 لأبوين فقيرين اذ كان أبوه يعمل سراجا بينما كانت أمه من اسرة متواضعة ، ويذكر النقاد أنه ينتمى الى أصل اسكتلندى حيث هاجرت أسرته الأولى من اسكتلندا Scot land خلال القرن السابع عشر واستوطنت روسيا الشرقية . نشأ فى جو مسيحى مشبع بروح النزعة التقوية Pietism وهى طائفة تنتمى الى النائر الدينى مارتن لوثر

(١) د/ زكريا ابراهيم ، كنت أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1972 ، ص 35 .

غير أنها تتاوى النزعة البروتستنتية اليقينية ، زودته أسرته بثقافة دينية عميقة ، ودراسة علمية منظمة فى كلية فريدريك بمدينة كونجزبرج Königsberg فأظهر نبوغا مبكرا ببحث تقدم به الى الكلية بعنوان " اراء حول التقدير الصحيح للقوى الحية " حاول فيه التوفيق بين أتباع ديكارت وأتباع ليبنتز حول مسألة قياس القوى المحركة ، الا أن القدر لم يمهلـه حتى يسعد بنبوغه المبكر فخطف الموت اياه لكى تزداد ظروفه العائلية سوءا على سوء ، مما اضطره للخروج المبكر الى العمل كمدرس خصوصى لأبناء العائلات الاقطاعية الغنية ، حتى ابتسمت له الأقدار بتعيينه استاذا للمنطق والميتافيزيقا فى جامعة كونجزبرج عام 1770 وظل بهذا المركز حتى عام 1797 وكان خلالها محط اعجاب تلاميذه وزملائه ومواطنيه ، فقد كان من أصحاب الأخلاق السامية والأفكار العميقة والأمانة العلمية التى لاتضارع أمانة ، وفوق هذا وذاك كان اجتماعيا ظريفا فضلا عماكانه من فيلسوف هادئ منظم ، فقد قال عنه معلموه " أس شئ يبلغه انسان ... ذلك الاطمئنان ، وذلك الروح المرح ، وذلك التناغم الباطن بينه وبين نفسه ، الذى لايزعجه انفعال الا اندفاع ⁽²⁾ . وكان سكان مدينة كونجزبرج يضبطون ساعاتهم عصر كل يوم يخرج فيه من منزله الى طريق الزيزفون ، الذى يدعوـه أهل البلدة " نزهة الفيلسوف " ووراءه خادمه لامب ، ولم يخرج عن نطاق هذا غير مرتين فى حياته الطويلة المديدة المرة الأولى عندما وقع على كتاب " اميل " Emile لجان جاك روسو مع بقية كتبه فظل قابعا فى بيته لا يخرج حتى أتمه ، والمرة الثانية عندما سمع بقيام الثورة الفرنسية فخرج الى الطريق العام يتسمع أخبارها من القادمين ، وقد تهلل لقيامها وقال والدمع يترقرق فى عينيه : " الهى ادع خادمك ينصرف فى سلام ، فقد رأت عيناي الخلاص " ⁽³⁾ . هذا بالاضافة الى تعاطفه مع قيام الثورة الأمريكية .

وكما ترك كـنـط تأثيره على اللاحقين بعده مما جعله هدفا للباحثين حتى ونحن نودع القرن العشرين فكذلك تأثر كـنـط نفسه بمن سبقوه من مفكرين

(2) ، (3) هنرى ودانالى توماس ، اعلام الفكر الأوروبى من سقراط الى سارتر ، ترجمة عثمان نويه ، الجزء الأول ، دار الهلال ، القاهرة ، (العدد 313) محرم 1397 هـ - يناير 1977 ص ص 198 ، 209 .

وفلاسفة فقد تأثر بمثالته باركلي ، ومادية هيوم ، وعقلية فولتير ، وعاطفية روسو ، ورأى كمنط بنأقب نظره أن باركلي قد حطم المادة ، وركز هيوم على تحطيم العقل ، وقرأ قول فولتير " سحقا لهذين المذهبيين ، لنفس التجريدات ولنعمند على العقل " ، وسمع قول روسو : " لنفس العقل ولنعمند على الشعور " فأدرك بعقله الفذ أنه لابد من اختبار كل نظرية على حده لكي يصل الى نظرية صحيحة دقيقة ، وحاول البحث عن عنصر مشترك يضم شتات كل هذه النظريات الجزئية في وحدة حقيقية متماسكة ⁽⁴⁾ فتوصل الى أهم كتبه التي غيرت وجه التاريخ الانساني ، وكانت مثار جدال عنيف الا أنها أيقظت عقول الناس من غفوتها كما أيقظت فلسفة هيوم كمنط من سباته الحميق كما قال هو نفسه ذات يوم - نذكر في عجالة أهمها : نقد العقل الخالص (1781) Critique of Pure Reason ، ومقدمة لأية ميتافيزيقا مستقبلية Prolegomena to any Future Metaphysics (1783) ، ونقد العقل العملي Critique of Pratical Reason (1788) والمبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق (1790) Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals ، ونقد الحكم (1790) Critique of judgment ، والسلام الأبوى (1795) Eternal Peace ، والدين في حدود العقل وحده (1793) Religion within the Limits of Reason alone ، هذا بالاضافة الى كتاب آخر ختم به فترة الاعداد والتحصيل والتحليل وبداية فترة النضج وهو : De Muudi Sensibilis Atque Intelligibilis Forma Et Principiis حاول أن يوفق فيه بين ليبنتنر ونيوتن خاصة في المسائل الآتية : هل يوجد عالم معقول بالاضافة الى العالم المحسوس ؟ وإن كان يوجد فهل لنا سبيل الى معرفته ؟ وهل لدينل تصورات لا تشتق من الخبرة الحسية ؟ وإن كانت لدينا فما وظيفتها ؟ هل المكان والزمان نسيبان ذاتيان يصدران عن الذات وان كانا كذلك فكيف نقيم يقين الرياضيات ؟ هل هما مطلقان موضوعيان مستقلان عن الذات استقلالا مطلقا ؟ وان كانا كذلك فكيف نتجنب النتائج المستحيلة المترتبة عنها ؟ ⁽⁵⁾ .

(4) نفس المصدر ، ص 202 .

(5) د/ محمود فهمي زيدان ، كمنط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٨ ، ص ص 20-21 .

ومن أهم سمات شخصية كنت سعة اطلاعه واحاطته بكتب ونظريات السابقين عليه سواء الفلسفية أو العلمية ، دقيق ومنظم ، ويعد متحدثا بارعا ومغرما بالقصص والنوادر ، جذابا في محاضراته ، يكره أن يدون الطالب محاضراته ، وكان يقول لطلابه قولته المشهورة : " فكر لنفسك وابحث بنفسك ، قف على قدميك ، أنى لا أعلمك فلسفة الفلاسفة لكنى أريد أن أعلمك كيف تتفلسف : . وكان يحذرهم من الأغراق فى الفلسفة النظرية قبل التمكن من تلك الدراسات التجريبية التى كان يعلمهم اياها . وكان متدينا يعتقد بوجود الله تعالى وبوجود القيم الخلقية المطلقة ، وكان معروفا لرجال الحكم ، شديد الاهتمام بالأحداث السياسية قراء للصحف . يحترم الواجب ، يفى بوعدده (6) . ولم يكن مايحييه - بحق - غير قطعه لأواصر العلاقات العائلية مع اخوته ففارقهم وعاش مخلصا لفكره وحده فقد كان " يعد نفسه فى الواقع أسمى من أخواته مركزا ، وبلغ من قوة شعوره هذا أنه لم ينشط لزيارتهم بعد ذلك أبدا .. ويالها من شائبة تشوه صورته " (7) .

2 - الفلسفة الترنسندنتالية والنقدية

بدأت الفلسفة مع كنت مرحلة جديدة وحاسمة فى تاريخ التفلسف الغربى ، ومنه انطلقت المثالية الألمانية German Idealism التى وضع أسسها . ويعد كنت من أعظم مفكرى القرن الثامن عشر والذين كان لهم أعظم الأثر فيما أتوا بعده من فلاسفة ومفكرين بل وأدباء أيضا ، وقد جاءت مرحلة التحول الكوبرنيكى بعد مرحلة الاعداد الأول وتسمى مرحلة ما قبل النقد ، اتجه فيها الى بناء فلسفته النقدية أو المثالية الترنسندنتالية للتغلب على التعارض التقليدى بين النزعتين العقلية والتجريبية غير أنه وضع لهذا التغلب شروطا قبلية لكل معرفة ممكنة بالتجربة ، وساعد على تعميق ثنائية العالم الى عالم الظواهر وعالم الحقائق أو الأشياء فى ذاتها Das Ding an Sich ، وأظهر نقائص العقل الخالص وحاول حلها ، وركز فى فلسفته العملية على

(6) المصدر السابق ، ص ص 23-26 .

(7) هنرى داناى توماس ، المصدر السابق ، ص 200 .

فكرة الواجب الأخلاقي المطلق (8) .

أولا - الفلسفة الترانسندنتالية :

والتصق مصطلح الترانسندنتالية Transcendentalism بكنط على الرغم من أنه مصطلح قديم من اللفظ اللاتيني Transcendere بمعنى تجاوز وتعدي وقد ظهر في القرن السادس عشر ، وكانت المذاهب الاسكولانية (المدرسية) في العصور الوسطى تنظر فيما يسمى بالترانسندنتاليات التي تدل على أعم خصائص الوجود مثل الواحد والخير والوجود والأشياء والحق وغيرها ، وكانت هذه الصفات تعتبر - عند المدرسين - متعالية على الحس ، فيتعذر معرفتها وإدراكها عن طريق التجربة ، ولا تتكشف للإنسان إلا عبر الحدس . وإن كان فلاسفة العصر الحديث أمثال هوبز وسبينوزا أو غيرهما قد انتقدوا القول بالترانسندنتاليات، ووصموها بالعقم والجذب وعدم الفائدة . ويقال أيضا إن مصطلح الترانسندنتالية (العلو والتجاوز والتعدي) قد عرف منذ أرسطو الذي تحدث عن خصائص الوجود العامة التي أشرت إليها الآن مثل الوحدة والوجود والخير وغيرها كحدود فوق المقولات Categories ، إلا أن كنط ضمن المصطلح مدلولاً جديداً ، لأنه رأى أن هذا المفهوم لا يصح على الوجود ، وعلى العالم الخارجي ، وإنما على وعي الإنسان ، وعلى قدراته المعرفية والإدراكية ، لأن الوعي الترانسندنتالي أو المتعالي وعن " محض " يتساوى لدى كافة الناس ، كما أنه ينطوي على أشكال قبلية apriori بمعنى أنها أشكال سابقة على التجربة ومستقلة عنها ، مثل المكان والزمان ، فهي مقولات فطرية في وعي الإنسان ، وفي عقله ، ولها مهمة غاية في الأهمية تتمثل في جعل التجربة ، بل والمعرفة على وجه العموم ، أمراً ممكناً . وهذا أيضاً ما قصده كنط من استخدامه لمصطلح ترانسندنتالي بحيث جعله متجاوزاً لحدود الوعي الإنساني والعملية المعرفية ، مثل " الشيء في ذاته ، لذلك جعله كنط خارج إطار التجربة البشرية ، والا تعرض العقل البشري الذي يحاول

(8) د/ عبدالغفار مكاوي ، لم الفلسفة ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، 1981 ، ص

تجاوز حدود التجربة ويتناول موضوعات مثل حرية الإرادة ، وخلود النفس وغيرها ، تعرض لتناقضات تستعصى على الحل أطلق عليها نقائص العقل أو انتنوميات Antonomies⁽⁹⁾ ، من هنا يمكن أن نوجز ما أراده كمنط من مصطلح الترنسندنتالية " صفة للمعرفة الانسانية بالقياس الى العالم التجريبي . ومن ثم يتحدث عن " المعرفة الترنسندنتالية " التي تعني تلك المعرفة التي تتضمن شروطا قبلية معينة لحصول الادراك الحسى والمعرفة العلمية ، ويعنى بهذه الشروط مايسميه الصور القبلية للانطباعات الحسية (المكان والزمان) والتصورات القبلية (المقولات) ، تلك الصور والتصورات القبلية ليست مشتقة من الخبرة الحسية لكنها ضرورية لكي تتم خبرتنا الحسية بالعالم التجريبي⁽¹⁰⁾ .

وعندما شرع كمنط فى التفلسف (حوالى عام 1750) عاش صراعا فكريا حادا بين المناهج التى بين يديه بين المنهج الاستنباطى والمنهج الاستقرائى ، بين المنهج التركيبى (المنهج التحليلى ، بين الرياضيات والفلسفة ، بين مبدأ السبب الكافى وقانون العلية ، بين المنطق والواقع ، بين المكان النسبى والمكان المطلق ، بين الانسجام الأزلى والسيال الطبيعى بسبب اصطدام المبادئ الرياضية لنيوتن Newton وميتافيزيقا العقل لليبنتز Leibnitz ، ودافع عنها فولف Wolff⁽¹¹⁾ لذلك شرع فى محاولته الجادة لاقامة منهج ترنسندنتالى - وربما - كانت محاولته هذه الأولى من نوعها فى الفلسفة الحديثة على الرغم من أن غيره من الفلاسفة المحدثين أمثال بيكون وهوبز وديكارت وليبنتز وهم من علماء المنهج المتحمسين قد حاولوا نفس محاولته ، الا أنهم رضوا بتبنى مناهج فلسفية تحققت بالفعل فى العلوم الخاصة ولم يحاولوا اكتشاف أو ايجاد مناهج جديدة فى مجال البحث الفلسفى

(9) المعجم الفلسفى المختصر ، مصدر سابق ، ص 123 .

(10) د/ محمود فهمى زيدان ، كمنط وفلسفته النظرية ، ص ص 8-9 .

(11) د/ زكريا ابراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية ، ص ص 26-27 .

... لقد أوضح كمنط أن المنهج في مجال الفلسفة الترנסندنتالية هو منهج "خاص A Peculiar method " وأنه صاحب هذا المنهج وليس فقط مجرد فيلسوفا مجددا ومنقحا للمناهج السائدة في مجال العلوم ⁽¹²⁾ كما أوضح أيضا بما لا يدع مجالا للشك أن الفلسفة الترנסندنتالية تعنى أن صور المعرفة يفرضها العقل على معطيات التجربة ، وأن الصور Forms التي تتكون لدينا مستقلة وسابقة على التجربة ، واننا في نطاقها فقط ندرك المعطيات الحسية باعتبارها أشياء .

ثانيا - الفلسفة النقدية :

عبارة الفلسفة النقدية من وضع كمنط نفسه ، وقد أراد بها هدم الميتافيزيقا التقليدية الدوجماتية (الاعتقادية) وارساء دعائم ميتافيزيقا جديدة كعلم له أصوله ومنهجه المحدد وموضوعاته المميزة بحيث يتسم باليقين مثله مثل الرياضيات والمنطق والطبيعة ، فالميتافيزيقا - كما يراها كمنط - هي ميل طبيعي في الانسان لأن الانسان لديه رغبة قوية في اكتساب المعارف والاستزادة منها ومن مناهل العلم والفن ⁽¹³⁾ .

ولكن اقامة الميتافيزيقا كعلم يتطلب من كمنط النظر في الفلسفات الموجودة بين يديه ، ووجد في نظريات المعرفة العقلية والتجريبية على السواء أخطاء لا بد من تجنبها اذا أردنا أن نقيم معرفة صحيحة ، فليبنتر قرر أن وظيفة تلك التصورات تمكنا من معرفة العالم المعقول ، بينما قرر هيوم أن ليس لدينا تصورات قبلية ولا سبيل لدينا لمعرفة العالم المعقول ، بل هي انطباعات حسية impressions ينشأ عنها تصورات تجريبية تكفى لمعرفة العالم المحسوس ، وقد أخطأ كلا منهما في جانب وأصابا في جانب آخر ، فقد اصاب ليبنتز في قوله انه لدينا تصورات قبلية لكنه أخطأ في تحديد

(12) Thilly, Frank, A History of philosophy, George Allen, London 1952, P. 417.

(13) د/ محمود زيدان ، المصدر السابق ، ص ص 43-44-47 .

وظيفتها ، وأصاب هيوم في أنه ليس لدينا معرفة بالعالم المعقول
Intelligible World وأن معرفتنا محدودة بالعالم المحسوس ، لكنه أخطأ
في تقريره كفاية الانطباعات الحسية والتصورات لمعرفة العالم المحسوس "
رأى كمنط أن ليس لدينا معرفة بالعالم المعقول وأن معرفتنا محدودة بعالم
الظواهر ، ولكن لكي نعرف هذا العالم يلزم أن تتعاون الانطباعات الحسية
والتصورات القبلية وأن المجال الوحيد لهذه التصورات هو عالم الظواهر
.. (14)

وتقوم الفلسفة النقدية الكنتية بمهمة مزدوجة ، فهي تحاول تبرير العلم
الذى استهدف لخطر جسيم من جانب الفلسفة التجريبية نفسها ، هذا من
جانب، ومن جانب آخر محاولة انقاذ الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين ذاتهم ،
وذلك عن طريق التخلص من الأخطاء التى وقع فيها التجريبيون مثل
اعتقادهم بأنه فى وسع بعض ملكات الذهن ادراك الواقع فى ذاته ، والاعتقاد
- بعد ذلك - بأن الأشياء التى تمثل أمام ناظرينا يمكن اعتبارها موضوعات
قابلة للمعرفة ، وكان المعرفة بهذا الشكل انما هى وليدة فعل الأشياء فى
الذهن لا العكس ، وهو ما ناط به كمنط نفسه للقيام به فكانت فعلته هذه ثورة
كوبرنيقية فى عالم المعرفة الانسانية عندما أعلن أن المعرفة هى وليدة فعل
العقل فى الأشياء لا فعل الأشياء فى العقل ، مما أعطى الريادة للعقل الفعال
'Understanding' لأن يركب هو التجربة لا العكس أيضا . وبهذا قرر
كمنط أن مهمة العقل تتحدد فى الزام الطبيعة بالاجابة عن أسئلته هو لا أن
يجيب هو عن أسئلة الطبيعة (15) .

كما أن مهمة الفلسفة النقدية لم تقتصر على شرح " دستور العقل
البشرى " وتحديد معالم المعرفة الانسانية ، بل انها تمتد الى تفسير
التصورات القبلية التى تسود مجالى العلم والعمل معا ، وبيان أوجه الترابط
أو نسق التسلسل القائم بينها ، وتكوين " نسق كلى " يتألف منها جميعا ،

(14) نفس المصدر ، ص 53.

(15) د/ محمد فتحى عبدالله ، الجدل بين أرسطو وكمنط (دراسة مقارنة) ، المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1415 هـ - 1995 م ،
ص 201.

مما يحنى أن الفلسفة - كما يراها كمنط - ليست نظرية فحسب ، بل هي عملية أيضا ، فالفلسفة النظرية تحدد الذات " أى تعين طبيعتها وتجلي قوانينها للعيان ، بينما تحقق الفلسفة العملية الذات " وبلغة أرسطو تنقل الذات من " القوة " الى " العقل " أو من مجال الفكر الى مجال الفعل ، وبمعنى آخر أصبحت الفلسفة النظرية هي " فلسفة ماهو كائن " أو " علم ميتافيزيقا الطبيعة، بينما أصبحت الفلسفة العملية هي " علم ماينبغى أن يكون What ought to be أو " علم الحرية " (16) .

اذن يمكن أن أقول أن الفلسفة النقدية تعنى بمعنى آخر من المعانى وجود أسئلة ملحة تفرض نفسها على العقل البشرى تعد بمثابة مصدر اشكاليات الميتافيزيقا ، والعقل الانسانى لا يكتفى بطرح التساؤلات والاشكاليات فقط ، ولكنه - بما لديه من رغبة طبيعية أو نزعة فطرية . يريد أن يتعداها الى اقامة الميتافيزيقا كعلم له أصوله ومنهجه المحدد بل وموضوعاته الخاصة أيضا . الا أن هذه الطبيعة تعتبر بمثابة طبيعة " قبلية " أى لاتخضع للتجربة ، وأن بالعقل الانسانى - الذى حباه الله تعالى للانسان - جانب معرفى تصدر عنه التصورات القبلية ، ولكن قضايا الميتافيزيقا تعد من النوع التركيبى القبلى والعقل لا يستطيع اقامة قضايا ميتافيزيقية تركيبية قبلية لأنه محدود القدرة لا يستطيع أن يتعدى عالم الظواهر ، أما موضوعات الميتافيزيقا فهى عالم الحقائق وعالم الأشياء فى ذاتها " Things - in - Themselves عالم النومينا Noumena والعقل لا يقدر أن يصل اليها لقصوره الظاهر ، ولكن لديه القدرة فقط على الاعتقاد فى وجوده وتبرير هذا الوجود لأسباب خلقية ودينية ، اذن يتبقى لنا جانب واحد فقط من الميتافيزيقا يمكننا الخوض فيه كما نشاء ونشاء لنا قدرتنا البحثية جميعا يختص بعالم الظواهر ، عالم الواقع المشخص المحسوس ويسميه كمنط بميتافيزيقا الخبرة Experience (17) .

ونضيف أخيرا أن الفلسفة النقدية Critical Philosophy تعنى كما أرادها كمنط نقد قدرة العقل الانسانى ، وبيان حدوده بمعنى أن حدود العقل الانسانى

(16) المصدر السابق ، ص 202.

(17) د/ محمود زيدان ، المصدر السابق ، ص ص 72 - 73 .

ليست حدودا مطلقة يصول فيها العقل ويجول دون قيود ، ولكنه - أى العقل - قادر على منحنا معرفة ممكنة فقط ، أما ميله نحو معارف غير ممكنة أى معارف لا تخضع لحدوده فتختص بها الميتافيزيقا ، فالنقد هنا يقصد به اختبار لقدرة العقل من أجل معرفة مدى هذه القدرة على تحصيل المعرفة وتمحيص لقواه المختلفة وإدراك لحدوده ومداه .

كما أنه فى ثنايا الفلسفة النقدية المتشعبة يرى النقاد أن كـنـط يعتقد أن المثالية مجرد لغة أو نظرة تفسيرية لا تؤثر فى الواقع الحسى كما نتعامل معه عمليا ، بالإضافة الى أن الفلسفة الترنسندنتالية تبحث فى " شروط امكان المعرفة " ومعنى ذلك أنها لا تبحث فى محتواها وكيف يكون ، بل فى شكلها أو شروطها المؤدية اليها ، فالمنضدة التى أكتب عليها الآن تظل هى هى سواء أنظرت اليها من وجهة النظر الطبيعية أو المثالية أو الترنسندنتالية ، وفهمى وتصرفى بازائها لا يتأثر اطلاقا بسبب هذه النظرة أو تلك ، ولكن كل ما هنالك فان اللغة المستخدمة والتى فسرتها هى التى ستتغير وليس الشئ نفسه . " وأكد كـنـط ذاته أن مثاليته لا تؤثر فى وجود الأشياء ، ولا تؤدى الى القول بأن الطبيعة كلها خداع شامل ، بل تؤكد فقط أن تمثلنا الحسى للأشياء يتم عن طريق الزمان والمكان ، وهى مجرد طرق للتمثل (التصور) ، لأشياء ، أو تحديدات كامنة فى الأشياء ذاتها (18) .

فكل ما تؤدى اليه مثالية كـنـط هو الحديث عن الأشياء الخارجية بلغة "الظواهر" و " صور الحساسة أو الذهن " بدلا من لغة الأشياء فى ذاتها أو الوجود خارج الذهن . ويقول كـنـط فى كتابه المذكور " البروليجومينا " :

" فقبل الآن كان الفرض السائد هو أن معرفتنا ينبغى أن تطابق الأشياء ولكن كل محاولة لتوسيع نطاق معرفتنا بالأشياء عن طريق ايجاد شئ متعلق

(18) انظر Kant, Prolegomena to any Future Metaphysics that will be able to present itself as a science, trans. by P.Lucas, Manchester University press, 3rd. impression, 1962, P.13, Note 3.

وأيضا : د/ فؤاد زكريا ، نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1977 ، ص 152 .

بها " قبلها " بواسطة التصورات ، كانت تنتهي على أساس هذا الفرض الى الاخفاق . لذا كان من واجبنا أن نرى إن كنا نحزر نجاحا أعظم في ميدان (مجال) الميتافيزيقا اذا افترضنا أن الأشياء ينبغي أن تتفق مع معرفتنا (19).

ويرى الدكتور فؤاد زكريا أن كمنط قدم لنا فرضا تفسيريا محضا لاغير من محتوى المعرفة على الاطلاق ، وقد حرص أشد الحرص على اخفاء نزعتة المثالية ، بل حاول نقد المثالية المادية " بنوعيتها : الاشكالية Problematic والتوكيدية أو الاعتقادية Dogmatic ويؤكد أن وجود الموضوعات الخارجية أمر لا سبيل الى الشك فيه بشرط أن تفهم باعتبارها " ظواهر لا أشياء في ذاتها " وأنه لا بد من تفسيرها من خلال " لغة الظواهر " لا " الأشياء في ذاتها " . واعتبر كمنط فلسفته نوع من المثالية الترنسندنتالية أو النقدية ، وهو مذهب أكد فيه مثالية " شروط المعرفة " ويدع كل شيء على ماهو عليه بشرط أن يفهم من خلال شروط المعرفة المثالية هذه (20).

3 - اشكالية المعرفة عند كمنط

ورث كمنط تركة فلسفية مثقلة خلال القرن الثامن عشر فكان بين يديه تراث النزعة العقلية Rationalism التي جعلت للعقل سلطانا مبينا ، وكلمة عليا ، ولم تجعل له حدودا يقف عندها أو عوائق تعرقل فتوحاته المعرفية ، بل هو قادر على كل شيء في مجال الفكر والعلم يفكر ويستدل ويستتبع ويستنتج ويقيم نظرياته المعرفية على أسس من اختراعه ، ويفكر في الميتافيزيقا دون خوف أو وجل ، يخوض في موضوعاتها خوض البطل الجاسور الذي لا يخشى من أخطار الميتافيزيقا ولا من دروبها الوعرة ، أو نقد أعدائها . كذلك وجد بين يديه تراث النزعة التجريبية التي ألغت سلطان العقل وجعلته في رتبة أقل ومنحت الحواس كافة الصلاحيات للمعرفة والبرهنة فكانت الحواس ملكات مسيطرات على جميع منافذ المعرفة ، ومن فقد احداها فقد المعرفة المقابلة لها ، ثم يأتي دور العقل في المقام الثاني بحيث يليها في الأهمية . ولكن عندما خاض أصحاب الاتجاه التجريبي

(19) Kant, op. cit., P. 36.

(20) Ibid., PP.154-155

اشكاليات الفلسفة واعتركوا دروبها ومسالكها وجدوا أنفسهم أمام نزعة شكية سببها الاعتماد على الحواس أشبه بخيوط العنكبوت يصعب الفكك منها ، أو التصل من خيوطها القوية فاستسلموا لها راضين بما وصلوا اليه ، وان كانوا لا يملكون الوصول الى اليقين بسبب سياج الشك ، فوقفوا حائرين أمام اشكاليات الفلسفة .

وحاول كنط أن يصلح ما أخذه هؤلاء العقلين أولئك من التجريبيين حتى أن يقدم نظرية معرفية علمية على التوازن بين المذاهب والاتجاهات وتتخط المصاعب التي وضع يده عليها عند هؤلاء وأولئك تحتكم الى ملكة النقد " على الرغم من أن أية نظرية تحاول تنمية مثل هذه النظرية المعرفية لن تستطيع أن توضع في قضايا زمنية ، الا أننا يمكننا أن نلاحظ أنه يوجد مشكله زمنية مستعصية معاصرة وضعها العلماء بحيث تدور حول الفيزياء النووية Nuclear Physics والفيزياء الفلكية Astrophysics تتناول الاشياء والمسافات مهما صغرت أم عظمت فقد أثبتت القواعد المنهجية للذوق العام أو الحس المشترك المستخدمة في مجال نظريات المعرفة في الماضي أنها لم تعد القواعد المناسبة (21) .

فلقد أدرك كنط بثاقب نظرية ضرورة ايجاد منهجا جديدا يحاول أن يوفق بين النزعين العقلية والتجريبية أو أن يقوم بتركيب جديد بينهما " فقد أدرك كنط سبب أهمية المعرفة العلمية في عصره والذي كان حصيلة كل من الملاحظة Observation والفكر Thought معا ، فضلا عن أن عناصر النزعتين العقلية والتجريبية لم تعد معقولة أو مقبولة دون الأخرى (22) .

وبذكرنا موقف كنط هنا بموقف أرسطو من قبل عندما قام بتحليل عناصر التجربة الى عنصرين أحدهما مادي Material والأخرى صوري Formal وكل منهما تضمن عناصر تجريبية وأخرى عقلية فاستبدل كنط

(21) Ackermann, Robert, Theories of Knowledge, TATA McGraw-Hill Publishing Company Ltd, Bombay-New Delhi, 1965, PP. 217-218.

(22) Ibid., P 218

بهما عنصرين آخرين وقال أن الخبرة (التجريبية) لن تكون ذات معنى دون أن يكون لها عناصر قبلية *apriori* وعناصر بعدية *Aposteriori* ، فكان تصور كمنط هذا هو الذى يقوم على أساس التفاعل بين الخبرة وبين الفكر وهو اسهام كمنط الكبير فى مجال نظرية المعرفة ⁽²³⁾. وقد كانت المعرفة عند اليونان معرفة وجودية خاصة لدى ارسطو الذى تأثر به كمنط وعلى وجه الخصوص حين وضع ارسطو مقولاته ليرتب على أساسها الاشياء ويضع خصائصها كان ذاتيا ، ثم أصبحت المعرفة فى الفلسفة الحديثة تصورية أو مثالية انتقلت من التصورية الذاتية التى يمثلها ديكارت الى التصورية العلمية أو النقدية كما يمثلها كمنط . فاذا كانت المعرفة عند ديكارت قد اخضعت العالم الخارجى الى حكم الذات أو الأنا المفكر ، فقد أخضعها كمنط الى حكم العلم فكانت مقولات كمنط صورية من ناحية ومادية فى الحس من ناحية أخرى ، حتى أصبحت مشكلة المعرفة هى " مشكلة ادراك " أو مشكلة العقل والتصورات العقلية .

وحاول كل من جون لوك وديفيد هيوم من خلال مذهبهما التجريبى فحص مصادر المعرفة الانسانية والكشف عن ردود فعل العقل الانسانى وقدراته فكان اتجاهاهما سيكولوجيا يقوم بتحليل عمليات الحسى والفكر ورد الافكار المركبة الى أفكار بسيطة تعتبر هى الأصل والمصدر الاساسى للمعرفة ، وكان ديكارت قد سبقهما الى رد المعرفة الى الافكار الفطرية فى العقل يولد بها الانسان وكأنه يحيى نظرية المثل الافلاطونية بطريقة أكثر حداثة ومنطقية ؛ لذلك أثر كمنط أن يبدأ المعرفة من مصادر يقينية يقينا مطلقا ووجد هذا اليقين فى الرياضيات والعلوم الطبيعية ، وهى معرفة لا تخضع للتفسير السيكولوجى الذى رفضه لدى التجريبيين الانجليز . ولكى ندرك نظرية كمنط فى المعرفة فيجب تحديد وفحص قوى العقل الثلاث وهى قوى أولية رتبها على النحو التالى : الادراك وفعل الادارة والشعور فكان كتاب " نقد العقل الخالص " *Critique of pure reason* هو موضوع الادراك ، بينما كتاب " نقد العقل العملى " *Critique of practical Reason* هو

(23) Ibid., p. 218

موضوع الادارة ، بينما كان الشعور هو موضوع كتاب نقد الحكم
Critique of Judgment ، وما يهمنا هنا موضوع الكتاب الاول : نقد
العقل الخاص " أى : الادراك الذى تتم به المعرفة وبدونه لا تتم (24) .

ويعنى كمنط بعبارة " العقل الخالص " Pure Reason تلك الملكة
Faculty التى يحاول بها العقل أن يطبق الصور الفطرية innate forms
والمقولات فى مجالات تخلق من الخبرات (التجارب) الحسية Sensuous
experience . وقد أدى هذا النوع من التفكير الى دخول كمنط فى مجال
الجدل الذى يساعد على اكتساب معرفة تتسم بالوحدة الكلية
comprehensive unity ، وبالإضافة الى أننا لا نستطيع احراز أى تقدم
عندما نحاول استخدام المقولات فى تكوين افكار عقلية كلية مثلما فى مجال
علم النفس والعالم والله تعالى لأنها افكار لا تدخل ضمن نطاق التجربة
الانسانية يتضاءل دونها العقل . وعندئذ ندرك أهمية الجدل الترنسندنتالى
فى تبيان حدود المعرفة الانسانية وبالتالي يفتح أمامنا الطريق نحو " نقد العقل
العملى " ومصادراته الجوهرية عن الله تعالى والحرية والخلود المؤسسة على
أساس الايمان الاخلاقى Moral Faith (25) .

وبدا كمنط بحثه فى اشكالية المعرفة بفحص العلاقة بين المعرفة
والوجود وهى لب الاشكالية منذ بداية الحياة الانسانية بوجه عام ، وبداية
الفلسفة والمذاهب الغربية خاصة لدى اليونان ، ولدى السوفسطائيين بوجه
أخص ، يوضع كمنط أمامنا نموذجا لمعرفة يقينية يقبلها العقل دون تردد وهى
المعرفة الرياضية والمعرفة الطبيعية ، كما يضع نموذجا آخر لمعرفة غير
يقينية لا تقبلها معظم العقول البشرية بل تختلف فى شكلها ووسائلها

(24) د/ محمد على أبوريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الرابع ، الفلسفة الحديثة ، دار
المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1996 ، ص 229 .

(25) Wright, William Kelly, A history of modern Philosophy, The
Macmillan company, New York 1946, First impression 1941, pp. 274-
275.

ومر اميها وهى المعرفة الميتافيزيقية التقليدية⁽²⁶⁾ .

ويشرح كنط محاولته التوفيقية بين النظريتين المتعارضتين فى مصادر المعرفة وحدودها فى " المدخل " Introduction الذى كتبه فى بداية كتابه " نقد العقل الخالص ، وتبين فيه هدفه النقدى وملخصه كما يأتى :-

" تبدأ كل معرفتنا بلا شك من الخبرة^(*) . حصول الانطباعات الحسية فىنا نتيجة تأثر حواسنا بالاشياء الواقعية الخارجية ، لأنه كيف يجب أن تستيقظ ملكة معرفتنا وتودى عليها ما لم تؤثر الاشياء ذاتها على حواسنا فتحدث فىنا تمثلاث (تصورات) Representations ومن ثم تدفع عقلنا الفعال understanding الى المقارنة بين هذه التمثلاث أو التصورات ، ومن ثم جمعها بعضها الى بعض أو فصلها بعضها عن البعض الاخر مما يؤلف " العقل الفعال " من المادة الخام ، لتلك الانطباعات الحسية Sensible impressions معرفة بالاشياء ، وما نسميها خبرة (بمعنى ادراكى لشيء ما بحيث يتضمن حصول الانطباعات بالاضافة الى عناصر أخرى يطبعها العقل من ذاته عليها ، ليس لدينا اذن معرفة سابقة سبقا زمنيا على الخبرة ، لا يلزم أنها مشتقة جميعا من الخبرة ، لأن من الممكن أن تتألف معرفتنا - حتى التجريبية منها - مما نستقبله من انطباعات ومما تضيفه ملكة معرفتنا من ذاتها (وما الانطباعات الحسية سوى مثيرا Occasion لتلك الاضافة ، فاذا كانت ملكة المعرفة تقوم بهذه الاضافة فقد نستطيع تمييزها من المادة الخام حتى نتدرب على فصلها بكثير من الانتباه⁽²⁷⁾ .

يعلم الكثيرون منا أن كنط بدأ حياته الفلسفية فيلسوفا اعتقاديا أى دوجما طيقيا Dogmatic بمعنى أنه بدأ باثبات قيمة العقل والايمان بقدرته

(26) د/ أبو ريان ، مصدر سابق ، ص 230 .

(*) استخدمت كلمة خبرة Experience بمعنيين مختلفين استخدمهما كنط فى النص السابق دون تمييز ، وهى ١- حصول الانطباعات الحسية فىنا نتيجة تأثر حواسنا بالاشياء الخارجية ٢- ادراكى لشيء ما بحيث يتضمن حصول الانطباعات بالاضافة الى عناصر أخرى يطبعها العقل من ذاته عليها .

(27) د/ محمود زيدان ، المصدر السابق ، ص ص 53- 54 .

على المعرفة وامكان الوصول الى اليقين certainty ، كما أنه يرى أن العلم الانساني لا يقف عند حد ، بل ويؤكد قدرة العقل على المعرفة والتوصل الى اليقين (28) . ولكنه لم يظل هكذا حتى نهاية حياته فقد أتى هيوم وأيقظه من سباته العميق عندما قرأ عبارته الشهيرة : " اذا تناولنا أى كتاب فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقيا المدرسية على سبيل المثال ، فنحن نتساءل ؛ هل يحوى الكتاب استدلالا مجردا يتعلق بالكم أو العدد ؛ لا ، هل يحوى استدلالا تجريبيا يتعلق بأمور الواقع والوجود الواقعى المحسوس ؟ لا . اذن اقذفه فى النار لأنه لا يحوى الا على سفسطة وعبارات مضطربة " . (29)

ولكن برغم أن كمنط استفاد من عبارة هيوم الا انه لم ينضم الى مؤيديه ولم ينهج نهجه كاملا ويصبح فيلسوفا تجريبيا خالصا على غرار لوك وهيوم ، بل لقد نظر فى أقوال العقليين أيضا ورأى أنهم يقولون بتصورات ومبادئ . يولد بها الانسان فتتشأ من العقل ذاته خاصة اذا تعرض للخبرة ، فأجبه قولهم الا أنه لم يكن أحد اتباع ديكارت أو ليبينز ، بل أخذ من هؤلاء وأولئك وقال بأن هذه التصورات والمبادئ موجودة بالفعل فى العقل ولكنها ليست فطرية بل هى مجرد استعدادات فى العقل Disposition in.. Reason تحتاج الى المثير الذى يحركها ، وهذا المثير لا يأتى الا من الواقع الخارجى أى من العالم الحسى ، فيستطيع بها معا والتصورات والمبادئ العقلية والاحساسات ، أن يعرف الأشياء الواقعية والظواهر الحسية الملموسة لا الأشياء فى ذاتها (30) .

اذن لم يتفق كمنط مع التجريبيين كل الاتفاق فى أن مصدر المعرفة الانسانية الاحساس والمعطيات الحسية ، بل رأى أنه لابد من أن توازرها شروط قبلية لا يمكن تفسيرها فى ضوء معطيات الاتجاه التجريبى فقط ،

(28) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، الفقرة 462 ، ص 85 .

(29) Hume, David, " inquiry concerning Human under standing, ed. by L.A Selby Bigge, 2nd edition , Oxford, 1902, p 165

(30) Copleston . Fredrick, A History of philosophy, image books, vol 6, Part II, New york, 1960, p 24

فالأشياء التي تصل الى عقلنا لا بد لها من المرور على الوعي حتى يتحقق التعاون المنتظر بين العقل والحس على اختلاف طبيعة كل منهما⁽³¹⁾ .

وبالنظر في العمليات الفكرية عند كنت نجد أنها تكشف لنا عن وحدة ثابتة مستمرة في العقل ، وهذه الوحدة تكشف بالتالي عن أفعال النفس أي تكشف عن وجود " الانا " Ego ، والنفس عند كنت ليست جوهرية مستقلة عن البدن كما هي عند ديكارت بل هلي وحدة العقل واستمرار عمله في مواجهة موضوعات المعرفة " . فهناك استمرار للمعاني والمقولات في العقل تسمح لنا بأن نتعرف على أنفسنا بين الأمس واليوم .. وتمثل وظائف النفس الثلاث : الحدس والذاكرة والقدرة على تمييز التصورات ما يسمى الوحدة التركيبية بالادراك " .⁽³²⁾

ويفرق كنت في فلسفة دائرة البحث المعرفي بين العقل النظري والعقل العملي فالاول يطبق مبادئه أي صيغة المعرفية القبلية على موضوعات مختلفة عندما تدركها الحواس ، ومن ثم يجب أن نبحث عما إذا كان من الممكن أن يصدر هذا العقل أحكاما على موضوعات مغايرة له بسبب ما ينطوي عليه من شتى المبادئ العقلية المحضة للمعرفة النظرية ، في حين أن العقل العملي يتضمن المبادئ التي تحدد وتلزم قبلته - كل فعل لأنه يستخرج موضوعاته من نفسه لا لكي يعرفها بل لكي يحقق الموضوع وينتقل به الى العمل خاصة في مجال الاخلاق التي تعتبر لديه مجموعة من القواعد الضرورية الكلية التي تنظم سائر افعالنا المستخلصة من مبادئ قبلية محضة⁽³³⁾ .

(31) Ibid., pp. 25-26.

(32) للمؤلف انظر كتاب : مفهوم العقل في الفكر الفلسفي ، دار النهضة العربية -

بيروت الطبعة الاولى 1993 ، ص 117 .

وأیضا د/ محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 193 .

(33) انظر : - د/ ابو ريان - المصدر السابق ، ص 244 .

· د/ ابراهيم مصطفى ، المصدر السابق ، ص ص 118-119 .

د/ محمد فتحي - الجدل بين ارسطو وكنت ، ص ص 202-203 .

4- عناصر اشكالية المعرفة :

ان لدراسة فلسفة كمنط بوجه عام ونظريته فى المعرفة بوجه خاص أهمية كبيرة للعقل الانسانى ، وتكمن هذه الاهمية فى جانبين أحدهما يتمثل فى فاندتها التاريخية ، والاخرى فى فاندتها الفعلية وتتمثل فى اثراء معرفة العقل فضلا عما بها من رياضة عقلية ممتازة على ما يقول اميل بوترو Emile Boutroux (1845-1921 م) . فإذا نظرنا الى اشكالية المعرفة الكنتية وجدنا أنها تحتوى عدة عناصر نجلها فيما يلى :

أولا : المنهج الكنتى :

استخدم كمنط فى دراسته المعرفية منهج " التحليل الميتافيزيقى " Metaphysical Analysis جمع فيه بين المنهج الميتافيزيقى الخالص ، والمنهج التجريبى الخالص فى بوتقة واحدة ؛ لأن التجربة المعرفية هى نقطة البداية فى صرح المعرفة الانسانية ككل ، ثم يقوم التحليل الميتافيزيقى بتحليل المعطيات الى عناصر مثلما نرى فى التحليل الكيمائى الذى يتم فيه تحليل الماء الى عنصرية الاكسجين والايروجين بنسبة 1:2 دون لمسهما ، وكذلك فى مجال المعرفة نقوم بتحليلها الى عنصريها الاساسيين وهى المادة والصورة ، -وهى استعارة ارسطية - ويقصد كمنط الصورة بمعنى ملكتنا العارفة حيث ميز فيها بين " العقل الفعال " . understanding وبين الحساسية Sensibility ثم ميز فى العقل الفعال بين تطبيق هذه الملكة فى مجال التجربة الظاهرة ، وبين الموضوعات التى تتجاوز أو تعلو على التجربة (أى الموضوعات الترنسندنتالية) ليصل الى معنى العقل بالمعنى الدقيق Reason أو ليصل الى كنه الفارق بين الظواهر والأشياء فى ذاتها ، كل هذه التحليلات الكنتية تتم دون لمس عناصرها مثلما يتم فى عملية التحليل الكيمائى (34) .

ولقد وضع كمنط - ضمن ما وضع - نصب عينيه التفرقة بين المعارف القبلية وبين قيمتها أو قل بين ما هو كائن quaestio facti وبين

(34) اميل بوترو ، فلسفة كمنط ، ترجمة د/ عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1972 ، ص 25 .

ما ينبغي أن يكون *quaestio Juris* وحتى يتمكن من حل هاتين الاشكاليتين استخدم أولا المنهج الفرضي *Hypothesis Method* حتى يبدأ من الواقع الخارجى والتجربة المعاشة ، فيتوصل بذلك إلى وجود معرفة قبلية فى الرياضيات والعلوم الطبيعية *physics* واستنتج منها " أن موافقة الفكر للأشياء التى تقع خارج الفكر ، تلك الموافقة التى يصعب تفسيرها ما دما نعتبر الفكر محدودا على قد الأشياء " (35) . والمعرفة القبلية التى قصدها كمنط تفيد أن الأشياء موجودة وجودا شموليا أو كليا *universal* وضروريا *Necessarily* ، بمعنى أن هناك علاقة بين هذا النوع من القضايا وبين طبيعة الذهن وأن هذه العلاقة جوهرية وضرورية ، وأطلق كمنط على عملية البحث فى هذه النقطة اسم الاستنباط الميتافيزيقى للصور والتصورات معا ، وهما عنصرى أو مقولتى المكان والزمان من جهة ، والجوهر والعلية والفعل المتبادل من جهة أخرى . وعندئذ يأخذ كمنط بمنهج آخر غير المنهج الافتراضى ألا وهو المنهج البرهانى *Apodictic Method* ثانيا ليبين العلاقة بين عناصر التمثلات أو التصورات التى تكون بين ثانيا الحساسية الصورية وبين طبيعة التصورات ذاتها التى تعتبر سدى الفهم الصورى ولحاها مما جعله يتوصل من هذه الدراسة المستفيضة إلى ما أسماه كمنط " بالنقائض *Antinomies* وبها يتم وحض الواقعية الترنسندنتالية وإقامة بناء المثالية الترنسندنتالية الكنطية أحد مفاخرة وعلاماته البارزة فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث (36) .

مما سبق يتبين أن كمنط لم يلتزم بمنهج واحد فلم ينفج نهجا واحدا فى جميع مراحل بحثه لاعتقاده الجازم بضرورة تغيير المنهج والاسلوب الذى يتناول به كل مرحلة من مراحل وكل جزء من أجزائه مما جعله منهجا متعدد المراحل دفع اميل بوترود - أحد دارسى فلسفة كمنط - إلى القول بأن كمنط أقام قضية يحاكم فيها " العقل المنطقى " أو " العقل الترنسندنتالى " وإن كان يعتقد بأن العقل المنطقى يجب أن يكون فوق مستوى أية محاكمة بسبب أهم

(35) المصدر السابق ، ص 26 .

(36) المصدر السابق ، ص 27 .

مبادئ الفكر الأساسية وهو مبدأ عدم التناقض Non- contradictory .

بقى لنا أن نقول هنا أن كمنط أن يدرس المعرفة يفترض في نفس الوقت وعلى نفس المستوى الوجود افتراضا ثم يزوده بالوقائع المتنوعة التي لا يستطيع أن يتصور الحدس والفكر بدونها فهناك علاقات قري ونسب بين الوجود وبين أذهاننا لأنه من غير المنطقي ولا المعقول أن نفصل بين المادة وصورتها إلا افتراضا نظريا لمجرد تسهيل الدراسة فقط أي دراسة المعرفة والوجود أو الذهن والواقع أو المادة والصورة ، وفي نفس الوقت نعتقد أيضا أنه فصل تعسفي ، وفي البدء كانت وحدة الفكر والفعل معا. (37) .

هذا ولم يكن استخدام كمنط لهذه المناهج المتعددة كل في وضعه الصحيح قائما على فكرة عمياء بل كان يقصد استخدامها حيث استخدمها في إطار منهج واحد هو المنهج النقدي الكمنطي الذي قصد به كمنط التوفيق بين المذاهب المتعارضة وإيجاد منهج آخر يستبدل المناهج السابقة أو على الأقل يحتويها وبذلك حقق كمنط ثورة كوبرنيقية في مجال المنهج النقدي ، أقل هي ثورة تصحيحية للمناهج والأوضاع المستخدمة في مجال العلم والمعرفة ، بحيث تضع الإنسان في المكان اللائق به في هذا العالم . فالإنسان لا يحيا في هذا العالم كموضوع أو شيء من الأشياء تتحكم فيه قوانين الطبيعة وتسيره بل لكي ينظم الإنسان العالم ويخضعه لعلمه وعقله . وبينت ثورة كمنط الكوبرنيقية أو التصحيحية أو التوفيقية وكلها صفات تصف ثورته الفلسفية والفكرية ، نقول بينت هذه الثورة الفكرية انغلاق عالم الأشياء في ذاتها أمام الفكر ، وجعلت عالم الظواهر هو العالم الممكن القائم على التجربة المباشرة وهو العالم المفتوح كالكتاب أمام العقل الإنساني (38) .

ثانيا : العلم الرياضي :

تبدأ المعرفة الكمنطية بالتجربة ومن التجربة Erfahrung

(37) المصدر السابق ، ص 29 بتصريف .

(38) د/ نازلي اسماعيل حسين ، الفلسفة الألمانية ، عين شمس ، القاهرة ، 1990 ، ص 180 بتصريف .

Experience/ كنقطة بدء لابد منها " لأن ما ينيه الملكة العارفة الكامنة فينا إنما هو الموضوعات التي تؤثر على حواسنا ، فتولد في أذهاننا بعض التمثيلات (التصورات) Representations أو تبعث قوانا العاقلة على تحقيق بعض أوجه النشاط . ولكن على الرغم من أن كل معارفنا إنما تبدأ بالتجربة ، إلا أن هذا لا يعنى أن تكون كل معارفنا مستخلصة بالضرورة من التجربة " (39) .

ولكن هل كل معارفنا تجريبية مصدرها الاساسى التجربة والواقع الخارجى المعاش ؟

الاجابة القطعية تقول لا .. ليست كل معارفنا معارف تجريبية تبدأ من منبع التجربة الثرى ، ولكن هناك معارف قبلية مستقلة عن التجربة ، وهى معارف كلية ضرورية لا تحتل الظن أو الشك أو التردد فتصبح احتمالية ، هذه المعارف الكلية الضرورية الصادقة صدقا مطلقا هى القضايا الرياضية ، وتعتبر المعارف الأولية بمثابة شروط ضرورية أو استعدادات قائمة فى الذهن .. ويدخل العلم الرياضى ضمن المعرفة العلمية التى تقوم على مجموعة من الاحكام المحتملة الصدق أو الكذب ، والاحكام اما تحليلية مثل كل أ هى ب أو أن الاجسام ممتدة بحيث لا يضيف المحمول جديدا الى الموضوع ويعتمد على قانون الهوية وبالتالي فهى أحكام أولية سابقة على التجربة . وإما أحكام تركيبية تقوم على تأليف جديد بين المحمول والموضوع مثل " كل الاجسام ثقيلة " وتعتمد على التجربة من أجل توسيع المعرفة وتقريب الافكار .. وبالتالي أدت الاحكام التحليلية والتركيبية الكنتية الى رفض تفسير كل من العقليين والتجريبيين معا لنوع الحكم الذى يقوم عليه العلم (40) .

ولا شك أن أحكام الرياضيات بل والعلوم الطبيعية أيضا أحكام تركيبية موضوعية أولية مثلما نقول فى الهندسة Geometry ان الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين " فالمحمول هنا ليس متضمنا فى الموضوع ، فهما

(39) د/ زكريا ابراهيم ، مصدر سابق ، ص 63 .

(40) المصدر السابق ، ص ص 64-66 .

متخارجان ، الموضوع يرجع الى الكيفية والمحمول يرجع الى الكمية والاضافة وذلك ما تقوله أيضا في العلوم الطبيعية خاصة عندما ننظر في قانون " حفظ المادة " conservation of matter الذي يرى أن المادة تظل ثابتة على الرغم مما يطرأ عليها عن تغير في الاشكال مع بقاء مادتها الاصلية مثل الشمعة ، فهناك شقان شق يختص بالتجربة الحسية وهي كمية المادة وثباتها ، وشق يختص بالفكر الحاصل على صيغ أو معان تربط بين الحس والفكر ، أو بين الشكل و المضمون وهي ما نسميه بالصفات الثانوية primary qualities⁽⁴¹⁾ .

وتنقسم الاحكام التركيبية الى قسمين أساسيين هما :

أ- أحكام تركيبية ذاتية هي أحكام الاحساس وتعبر عن حالة شعورية ذاتية خاصة كقولنا : إن السكر حلو المذاق أو أن الثلج بارد الملمس .

ب- أحكام تركيبية موضوعية أو أحكام التجربة ، وتعبر عن علاقة كلية ضرورية بين الموضوع والمحمول ، ليس للذات دخل بها فهي موضوعية غير ذاتية ، ومن هذا النوع تتألف قضايا العلوم المختلفة ، وهي التي تشكل البنية الأساسية لليقين الرياضي والطبيعي⁽⁴²⁾ .

ولقد نشر كنط بحثا عام 1764 كان بمثابة مقدمة لابد منها لظهور مؤلفه الاساسي " نقد العقل الخالص " بعده بعدة سنوات ، وقد ظهر هذا البحث بعنوان " دراسة في بداة مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق " بين فيه الفارق الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا ، فالاولى لا تهتم بالعلاقة القائمة بين المفهوم وموضوعه ، لأن الموضوع لديها يهتم بإنشاء العقل فهو موضوع مركب بمقتضى علاقه تعسفية تستند الى التصور الواضح وحده دون سواه . وأما بالنسبة للميتافيزيقا ، فالمهم أن نفهم موضوعا واقعيا ، وتكمن المشكلة في فهم الصلة الموجودة بين مفاهيمنا وبين ذلك الموضوع ، وأدى هذا الفارق الى اختلاف المنهج المستخدم في كل منهما : فالرياضيات

(41) د/ أبو ريان ، الفلسفة الحديثة ، ص ص 231-232 .

(42) المصدر السابق ، ص 231 .

تستخدم المنهج التركيبي ، بينما تستخدم الميتافيزيقا المنهج التحليلي وهذا هو الخلاف بين كمنط وهيوم ، واعتقد كمنط في هذه المرحلة المبكرة من حياته الفلسفية استحالة قيام ميتافيزيقا أولية تستند الى الواقع الحى أو التجربة المعاشة . ومن النظر فى هذا البحث يتضح لنا وجود بذور الفلسفة النقدية فى جميع مراحل تطوره الفكرى والروحى ، مما يعنى أن الروح النقدية لديه لم تنشأ دفعة واحدة أو طفرة فى عقله بل تطورت ونضجت على مهل وبتؤدة نتيجة أعمال الفكر ومداومة البحث والفحص والتقصى والتأمل ، لذلك يمكن القول أن تقسيم مراحل تطور كمنط الفكرى والروحى الى مراحل ثلاث - كما يحلو للبعض تقسيمها - مرحلة اعتقادية تأثر فيها بقولف ومرحلة شكية تأثر فيها بهيوم ومرحلة نقدية جاءت كرد فعل يناوئ المرحلتين السابقتين ليس صحيحا كل الصحة بل هو عار من الصحة كما ثبت من البحث (43) .

ثالثا : العلم الطبيعى :

يدور العلم الطبيعى عند كمنط حول التساؤل الذى طرحه فى مؤلفاته خاصة " نقد العقل الخالص " وهو : كيف يمكننا أن نعرف بطريقة أولية أو قبلية أن ثمة تطابقا ضروريا للأشياء مع بعض القوانين ؟

يذكر كمنط أن هناك شروطا أو قوانين عامة اذا خضعت لها الطبيعة أصبحت المعرفة ممكنة ، وصار فى وسعنا أن نحدد امكانية وجود الأشياء باعتبارها موضوعات للتجربة (44) . وعندئذ يفرق كمنط بين أحكام الإدراك الحسى وأحكام التجربة ، الأولى تقوم على الترابط المنطقى للإدراكات الحسية فى الذات المفكرة ، دونما حاجة ملحة الى أى مفهوم محض من قبل الفهم أو الذهن . أما الثانية فهى تتطلب الى جانب التمثيل الحدسى الحسى مفاهيم خاصة تكسب أحكام التجربة قيمة موضوعية كلية وضرورية تصدق صدقا عاما عليها .

وكان كمنط يعتقد اعتقادا راسخا فى علم الطبيعة النيوتونى خاصة

(43) د/ زكريا ابراهيم ، المصدر السابق ، ص ص 41-42 بتصريف كبير .

(44) نفس المصدر ، ص 77 .

تصوره للزمان والمكان ، فقد كان نيوتن يعتقد اعتقادا جازما بانفصال المكان والزمان عن بعضهما البعض انفصالا تاما ، وأن للمكان ابعاد ثلاثة لا أربعة كما رأى علماء الطبيعة من بعده ، كما أن نظرية النسبية اثبتت أنه لا انفصال بين المكان والزمان ، ولا توجد أحداثات زمانية الا وهى مكانية أو ذات ابعاد مكانية ولا توجد أحداثات مكانية الا وهى زمانية أو ذات ابعاد زمانية . فالمكان والزمان اذا نظرنا إليهما باعتبارهما حدسان قبليان دخلا ضمن علم الرياضيات البحتة الذى تساءل عنه كنط : كيف يكون علم الرياضيات البحتة ممكنا ، وإذا نظرنا إليهما باعتبارهما حدسان تجريبيين فانهما يدخلان ضمن علم الطبيعة الذى تساءل عنه كنط أيضا : كيف يكون علم الطبيعة ممكنا ، كما أن قضايا الزمان والمكان فى علم الرياضيات صدقها صدقا ضروريا لأنها قضايا غير مستمدة من الخبرة الحسية ، بينما صدق هذه القضايا فى علم الطبيعة ممكن أو احتمالى لأنها مستمدة من الخبرة الحسية أو الحدس التجريبي ، فالحدس التجريبي صفة محددة أو شئ محدد فى التاريخ أى خارج عقل الانسان ، وبالتالي فوجودها فى الواقع أو فى العالم الطبيعى .

لذلك يمكن القول بأن دراسة نظرية المكان والزمان الكنطية يمكن دراستها فى مجال الرياضيات من جهة أن المكان والزمان حدسان قبليان ، وفى مجال الطبيعيات من جهة أنهما حدسان تجريبيين ، وكان كنط يقصد بالحدس القبلى " محتواه من الاجزاء أو العلاقات المكانية التى يجب على الحدوس التجريبية أن تعطى لنا فى إطارها " وقل مثل ذلك فى نظرية الزمان ، اذن يلزم أن تكون هناك صلة وثيقة بين دراسة المكان الرياضى والمكان الفيزيائى (45) . ومن هنا أيضا وجدنا كنط يتحدث فى العلم الطبيعى عن مقولتى المكان والزمان ، ومن ثم فسوف يكون حديثى عنهما باعتبارهما مقولتان مرتبطتان ببعضهما البعض الآخر حيث لا مكان مطلق أو زمان مطلق بل هما فى النهاية نسيبان وعلاقتهما أيضا نسبية .

(45) المصدر السابق ، ص 95 .

أ- الزمان والمكان :

تعد نظرية كنط في المكان والزمان مقدمة أساسية لنظرية المعرفة باعتبارهما صورتان قبليتان للحدوس الحسية التجريبية وتعنى عبارة أو مصطلح الحدوس الحسية على ما بها من غرابة أن الأشياء الخارجية التي تدركها الحواس إنما يتم ادراكها ادراكا مباشرا دون استدلال أيا كان نوعه ، وبالتالي فهو ليس ادراكا عقليا كما قال ديكارت وليس ادراكا وجدانيا كما قال برجسون وطالما أنها ادراكات مباشرة فهي ادراكات أو حدوس حسية وليست حدوسا عقلية . ويعتبر المكان - في نظرية كنط - صورة الاحساس الخارجي بينما يعتبر الزمان صورة الاحساس الداخلي ، ويتعلق المكان والزمان بعالم الظواهر لا بعالم الأشياء في ذاتها أي أنهما يتعلقان بالواقعية التجريبية والمثالية الترنسندنتالية معا Empirically real and transcendently ideal ويعنى بهما كنط أن المكان واقعي بالقياس الى أي شئ يمكن أن يقدم لنا من خارجنا ، وفي نفس الوقت فان للمكان مثاليته بالقياس الى الأشياء حين ننظر اليها في ذاتها بالعقل الخالص دون الإشارة الى تركيب قدرتنا الحسية (46) .

أما المكان والزمان من الناحية الترنسندنتالية فهما مثاليان لأن وجودهما يصبح وجودا واقعيا اذا ادخلنا الشروط الذاتية للخبرة فاذا استبعدنا هذه الشروط الذاتية فلا وجود لمكان أو زمان ، أي أنهما لا يوجدان في ذاتهما ، بنفسيهما ، فلا وجود لزمان مطلق أو مكان مطلق ، بل لابد أن نقيسهما بالنسبة الى الأشياء الموجودة في عالم الظواهر فضلا عن ضرورة تدخل العناصر الذاتية القبلية لاضفاء الموضوعية على العناصر التجريبية المشتقة من الخارج أي من خارج الانسان (47) . فليس الزمان تتابع يسبح في فراغ ، كما أنه ليس صورة فارغة جوفاء ، كما يقول جورج دافى George Davy أحد الباحثين في فلسفة كنط .

(46) د/ محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ص ، 96 و ص ص 100-101 .

(47) المصدر السابق ، ص ص 102-103 .

ولقد ميز ديموقريطس من قبل بين نوعين من العناصر توجد في الاجسام وهى عناصر موجودة حقا وبالفعل ، بمعنى أن وجودها مستقل عن ادراكنا لها وبين عناصر يمكن أن نطلق عليها انها مادية توجد في الذرات Atoms والصفات الحسية . كما ميز ارسطو بعده بين الحسيات المشتركة ، وهى خواص نصل اليها بواسطة الحواس الانسانية المعروفة وتختص بالمكان والزمان ، وبين حسيات خاصة لا تدرك الا بحواس انسانية خاصة كالصوت (عن طريق حاسة السمع) والرائحة (عن طريق حاسة الشم) . ثم جاء بعدهما ديكارت فبين الفرق بين ماهيات روحية ومنحها صفة الفكر ، وماهيات مادية ومنحها صفة الامتداد ، وفي نفس الوقت ميز جون لوك بين الصفات الاولى مثل الامتداد والصفات الثانوية مثل الطعوم والروائح ، واتفقوا جميعا على جعل المكان والزمان خارج ادراك الانسان لهما ، بينما قال كمنط ان عالم الاجسام لا وجود له بدون الذات المفكرة ، بدون ادراك الانسان لهما ، وبهذا أحدث ثورة في ميدان الفلسفة تشبه تلك الثورة التى أحدثها كوبرنيكوس في علم الفلك ، فإن كوبرنيكوس قد فسر الحركات " الظاهرة " للاجرام السماوية على أساس أنها تعتمد على حركة الملاحظ لها على الارض بمعنى أن الكواكب الثابتة لا حركة لها فى ذاتها ، وانما تعتمد على الراى الذى يفترض فيها الحركة ، فجاء كمنط وقال مثلما قال كوبرنيكوس بأن خواص " الظاهرة " الموجودة فى الواقع يكون مرجعها الى عقل المدرك أو العارف لها ، أى أن الاشياء ذاتها ليست زمانية ولا مكانية وانما يكون ظهورها بالنسبة لنا على هذا النحو انما يرجع الى طبيعة العقل الانسانى نفسه الذى لا يستطيع أن يدرك الاشياء الا وهى حالة فى مكان ما وسارية فى زمان ما ، وبفضل هذه الثورة أصبح الزمان فينا بعد أن كنا نحن فيه ، فالاصل فى كل قول بوجود الاشياء - كما يقول شوبنهاور - هو الفكر أو الشعور ، والانسان لا يستطيع أن يخرج منهما فهو اتصال بين الذات والموضوع أو هو العلاقة الجدلية الدائمة والمستمرة بين الذات والموضوع ، بين الأنا المدركة والاشياء والظواهر المدركة بين الأنا والطبيعة . (48)

(48) د/ عبد الرحمن بدوى ، شوبنهاور ، ص ص 73-74 .

ولقد استفاد كمنط من نظريات كل من ديموقريطس أرسطو ديكرت ولوك وانتهاء بليينتر ونيوتن ، مما جعل مذهبه فى المكان والزمان يمر بمراحل ثلاث وهى :

أ- واقعية المكان الرياضى فأصبح المكان شرطا للرياضيات وأساسا للطبيعة الفيزيائية .

ب- هناك صعوبات تنشأ من اعتقادنا بمعقولية المكان .

ج- حاول كمنط حل اشكالية المكان والزمان فى الاستطيقا الترنسندنتالية أى فى نظرية الادراك الحسى التى وضعها فى كتابه " نقد العقل الخالص " .

فاذا كنا نستطيع نحيل شيئا ما بعينه ويمكن نقله من المكان الذى يشغله الى مكان آخر ، فإنه على العكس تماما عندما لا نستطيع نحيل نقل جزء من المكان الى مكان آخر ، فالمكان بالنسبة لنا هو مكان ذات حجم محدد ذو ثلاثة أبعاد (وهو تصور اقليدس للمكان قبل ظهور هندسات ريمان ولوباتشفسكى) .

مما يودى بنا الى القول بأن المكان ليس تصورا أو تصميميا يمكن أن نكوته عن طريق اضافة قطعة صغيرة من مكان الى قطعة أخرى من مكان آخر وهكذا ، بل أنه لمكان واحد محدد الحجم موجود من قبل تحل فيه الأشياء متعاقبة أى أن المكان قبلى فى الواقع وفى العقل خاصة وأن كمنط عندما تصور هذا المكان اعتمد على اليقين المطلق الذى أرست مبادئه الهندسية الاقليدية ، وبالتالي فهى مبادئ قبلية يمكن لأى انسان تطبيق مبادئها على واقعه الشخصى وتجربته الانسانية الذاتية، وقد افترض يقين الهندسة المطلق أصلا أن المكان لا يمكن أن يكون تعميما تجريبيا موضوع على أساس الخبرات الحسية المختلفة ، لذلك فيجب أن يكون المكان تصورا عقليا والا فلن يكون تصورا قبليا ، وطالما أن الامر كذلك فان احكام الهندسة تعتبر احكاما تركيبية synthetic judgments ممكنة⁽⁴⁹⁾ . وبالتالي نستطيع

(49) Wright, A History of Modern philosophy, p. 266.

معرفة تطابق الأشياء مع قوانين الطبيعة الخاصة بالمكان والزمان معرفة أولية وضرورية .

وقدم كنط برهائين على أن المكان والزمان قبلين لا تجريبيان ، ثم قدم برهائين آخرين على أنهما حدسيان لا تصوران ، والمكان الحدسي قبلى وصورته الحدوس الحسية التجريبية " ومحتواه هو الاجزاء أو العلاقات المكانية التي يجب على الحدوس التجريبية أن تعطى لنا فى اطارها ، ومثل ذلك يقال عن الزمان " (50) .

واذا كان الزمان تصور قبلى فهو لا يطبق فقط فى مجال تجاربنا وخبراتنا مع العالم الخارجى ولكنه يطبق أيضا بالنسبة لتجاربنا وعملياتنا العقلية الداخلية بما فى ذلك الذكريات والخيال ، فكل تجاربنا تتم فى " زمان " لأن الزمان فترة محدودة فى نسيج كل ، فنحن لا نستطيع أن نعى أية معية coexistence أو تتابع succession فى عالم الأشياء الخارجى أو فى حالاتنا العقلية الداخلية الا فى زمان ما ، زمان محدد ، بالاضافة الى أن التغير لا يدرك الا من خلال الزمن ، ولم يستطع كنط أن يقيم علما محددًا أو قائما على الزمن كما فى الهندسة وعلاقتها بالمكان ، أو علاقة المكان بالهندسة أو علاقة كل منهما بالآخر ، ولكنه أدخل الزمان فى نسيج نظريته الرياضية وفى الجبر ونظريته فى الحركة فى علم الطبيعة ، بمعنى أنه لم يستطع بناء هذه النظريات الا بافتراض تتابع الحوادث وتتابعها لا يتم الا فى زمان وبدون الزمن تفقد الحوادث اليقين المطلوب . وذكر كنط أن مناقشة نظريته فى المكان والزمان والتفكير فيهما بعيدا عن العقل ومستقل عنه يؤدي حتما الى الوقوع فى التناقض وهو ما كان يعنيه بموضوع النقاىض Antinomies (51).

وخلاصة القول أن المكان من وجهة النظر الكنطية ليس " واقعا

(50) Paton, H.J., Kant's Metaphysics of Experience, vol. I, Allen & unwin ltd., London, 1951, first edition 1936, p. 131.

(51) Wright, pp. 266-267 .

هو علاقة مكان وزمان (هنا والآن) ، فهي علاقة تواجد فى المكان وتتابع فى الزمان . وقد جمع البرت اينشتين Albert Einstein (1879-1955) فى نظريته بين مبدأى الجاذبية الأرضية والقصور الذاتى " واذا كانت حقائق الهندسة الاقليدية مستمدة من حالة سكون الاجسام فان النسبية تمثل الاجسام فى حالة الحركة والسكون معا . ومبدأ النسبة يجعل المكان ممثلاً للسكون والزمان ممثلاً للحركة بوصفه البعد الرابع له " . (54)

أما الفرق بين نظرية كنط فى المكان والزمان ونظرية اينشتين فى النسبية فهو " أن الزمان لم يعد مجرد صورة للحس الباطن ولكنه أصبح مقدارا متغيرا بتخيل شعاع الضوء . فالزمان ليس صورة ثابتة ولكنه مبدأ التغير والحركة فى الكون . ولا نهائية الزمان التى تحدث عنها كنط باعتبارها مبدأ وأساس تحديد الازمنة المختلفة أصبح بالمعنى الرياضى هو العدد المتغير الذى يمكن أن نحدد قيمته باعتباره أكبر من أى عدد سابق " (55) .

كما رفض هنرى برجسون Henri Bergson (1859-1941) أيضا موقف كنط من المكان وقد اعتبره كنط مع الزمان صورتان للقوة الحساسة فجاء برجسون ليقول بواقعية المكان . وأخذ على كنط فكرة تجريد المكان ذهنيا مما ينتج عنه فصل الصورة عن المادة وهذا لا يحدث فى الواقع ، وقد ساعدت فكرة برجسون عن واقعية المكان المادى على تكوين تصور واضح عن " الكم Quantity والمقدار والعدد ، فالمكان البرجسونى هو مبدأ العدد ولكنه فى نفس الوقت ليس " شرطا أساسيا " من شروط قوانا العارفة كما يذكر كنط بل هو وسيلة من وسائل العقل ، وهو - أى المكان البرجسونى - من انشاء العقل وصناعته وصياغته ، وهو انشاء مصطنع لأجل المادة وتأليف مقصود يهدف الى العمل " (56) .

بينما حاول بول موى Paul Mouy التوفيق بين صورية المكان ومادته واللذان فصلهما كنط من قبل فقال فى معرض تحديده لوظيفة المكان: " المكان

(54) د/ نازلى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص 189 .

(55) نفس المصدر ، نفس الموضع .

(56) د/ قبارى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص 186 .

جسورة أولية ، وهو فى نفس الوقت ، رمز ومقياس لكل مقدار ، وليس معنى ذلك أنه يعرف عن طريق الحدس القطرى ولكنه ينشأ عن طريق نشاط العمليات العقلية المستقلة ، ويبدو فى الإدراك الحسى أولا ، ثم بعد ذلك فى الرسم أو فى غيره من الأساليب العملية (57).

وخالف العالم والفيلسوف الانجليزى السير " جيمس جيتز Sir James Jeans تصور كمنط عن المكان ، ولقد ورد ذلك فى كتابه " الفيزيكا والفلسفة " Physics and Philosophy قال فيه بوجود أربعة أنواع من الأمكنة أو الأماكن نوجزها فيما يلى (58).

أ - المكان التصورى Conceptual Space ويعنى به المكان الهندسى الذى يتميز بالتجريد وهو لا يوجد فى غير العقل ، وعندئذ يتساوى لديه أن يكون المكان اقليديا " ثلاثى الأبعاد " أم غير اقليدى Non-Euclidean " متعدد الأبعاد " Multi-dimentional Euclidean ، ومن ثم فهى تصورات عقلية لا علاقة لها بالواقع .

ب - المكان الإدراكى أو الحسى Perceptual Space وهو ذلك المكان الذى يدرك عن طريق التجربة والاحساسات ، ويتمتع بهذه الخاصية الانسان المدرك المفكر الحساس .

ج - المكان الفيزيقي Physical Space وهو المكان المستخدم فى الطبيعيات والفلك ، ويعالج فى مجال العلم الطبيعى موضوعات الحركة والسكون وقياس سقوط الأجسام والسرعات وغيرها ، وهى موضوعات تختلف عن تلك الموضوعات التى ضمها العلم الطبيعى الكنطى والذى يخضع لمبادئ منظمة للتجربة تعرف بنظائر التجربة وهى مبدأ الثبات أو الجوهر ومبدأ التتالى أو العلية ، ومبدأ التانى أو الاشتراك وهى تصورات

(57) Alston, William, Are Positivists Metaphysicians, The Philosophical Review, A Quarterly Journal, January 1954, P 43

(58) د/ قبارى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص ص 187-188.

قبلية للعقل ولا تخضع من ثم للتجربة (59).

د - المكان المطلق Absolute space وهو مكان افترضه نيوتن Newton من قبل حتى يتمكن من اقامة نظرياته في الميكانيكا والحركة ، وأيضا فهو ليس مكانا واقعيا ولا يخضع للتجربة .

ولكننى أعتقد أن كنط عندما ناقش نظريته في المكان والزمان لم يكن يقصد القول بمكان فارغ وزمان فارغ وأن يفصل بينهما ، لأنه لم يكن يخفى عليه أن ادراك الحدوس الحسية لابد أن يتم فى مكان ما وزمان ما متحدين ومحددين ، لذلك فإن تقسيماته وتجريداته للمكان والزمان من محتواهما كان من قبيل الفرض الذى يسهل عليه الدراسة والتفسير والتحليل ليصل الى مقصده فهو فصل تعسفى Arbitrary وليس فصلا واقعيا . لقد قام بهذا الفرض مثلما قام به من قبل العالم الانجليزى اسحق نيوتن . فقد كان كنط يرى أن الحكم والتصور لا ينفصلان ، لأن الفكر لا يتم الا فى اطار تصورات ومن ثم فى أحكام محددة وكلها تصدر عن العقل الفعال ، وتعتبر هذه المقولات هى قائمة التصورات القبلية الممكنة للانسان " ويمكننا أن نقول أن المبدأ الموجه لكنط فى وضع قائمته بالطريقة التى أتت عليها والعدد الذى احتوته هو أن العقل الفعال من حيث هو قدرتنا على الفكر والتصور والحكم فى جانبها القبلى تصدر عنه صور الأحكام ومن ثم هو ذاته الذى تصدر عنه المقولات أو التصورات القبلية " (60).

فما هى قائمة المقولات التى وضعها كنط وهى تصدر عنها صور الأحكام ؟

رابعا - المقولات

المقولات Categories بصفة عامة هى مجموع المبادئ الأساسية التى توجد فى العقل الانسانى ، والتى لا يستطيع الفكر أن يعمل بدونها . وبصفة

(59) د/ نازلى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص 210.

(60) د/ محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، ص ص 136 - 137.

خاصة هي مجموع التصورات العامة والرئيسية للفهم الخالص ، وهي الصور القبلية للمعرفة التي تمثل الوظائف الضرورية للفكر ، بينما عرفها " لالاند " Lalande في قاموسه الفلسفي بأنها المبادئ العامة والأساسية التي اعتاد الفكر الرجوع اليها حين يحدد عناصر الأشياء ، من حيث أنها القوانين الأولية للمعرفة كما يقول شارل رينوفييه Charles Renouvier الفيلسوف الفرنسي (1815-1903) (61).

إذن فالمقولات (*) هي صور الفكر واطاراته العامة التي لا يستطيع العقل الانساني أن يعمل بدونها أو أن يقوم بوظيفته مثلها في ذلك مثل المسلمات والبدهييات Axioms والمصادرات Postulates في الرياضيات والتي بدونها لا يستطيع الانسان أن يبرهن على صحة أو فساد نظرية ما من النظريات . " فأحكام الفكر أيا كانت ، انما تعبر عن علاقة جوهر بأعراضه ، أو علة بمعلول ، كما تعبر أيضا عن علاقات مكانية أو زمانية . ومن ثم فالمقولات أشبه شئ بالقوانين الفكرية العامة التي تدرج تحتها كل أحكام

(61) Lalande, Andre, Vocabulaire Technique et critique De la philosophic, sixième Edition Revue Et augmentee, presses Universitaires De France, Paris, 1951, p.125.

(*) اختلفت آراء المفكرين حول المقولات كل بحسب تخصصه فاذا كان الفلاسفة يرونها معطيات أولية للفهم والوجدان كما يرى كمنط وبرجسون ، فان اميل دوركيم Emile Durkheim يرجع المقولات الى فكرة التصورات الجمعية Collective Concepts في العقل الجمعي فهي صادرة عن أصول اجتماعية حبلى بتأثير التجارب الاجتماعية والتاريخية التي مر بها الانسان عبر عصوره الطويلة المختلفة . كما حاول السيكولوجيون (علماء النفس) أن يجعلوا لها أصولا نفسية باعتبار أن العقل ظاهرة لاحقة أو مضافة تصدر عن الحياة الشعورية والفيزيائية ، فالعمليات العصبية والفزيولوجية هي ظواهر فيزيقية ، وما يتولد عنها من حالات نفسية هي بمثابة الظل أو الانعكاس . بينما استند كارل ماركس Karl Marx في تفسيرها الى البيئة التحتية infra-structure أي الأساس المادي للمجتمع (الاقتصاد والصناعي والزراعي) باعتبار أن كل أشكال المعرفة سواء أكانت أيديولوجيات أو فلسفات أو علوم أو غيرها ترتد الى الأصول الاقتصادية التي تربط بين الفكر والواقع برباط الطبقة class . وربط بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin بين المقولات وطبيعة الثقافة culture على حين جعلها ماكس شيلر Max Scheler تعمل في اطار الوظيفة الاجتماعية ودورها في مجال الثقافات والمجتمعات معا . (انظر د/ قباري، مصدر سابق ص ص 8-9-16.

المعرفة ، من حيث أنها اطرار الفكر المتينة التي تحيط بها من كل جانب. فهي مصادر ضبط الفكر وتماسكه ، حتى تكاد أن تكون بمثابة هيكل العقل⁽⁶²⁾.

" ومعنى ذلك أن القضايا العددية بمعناها الاجتماعي ، ليست قضايا تركيبية ، كما عهدناها في التصور الكنطي حيث أن الاعداد لاتعبر في صورها الاجتماعية عن صور الكم والمقدار ، كما أننا نلاحظ أن العدد الاجتماعي ليس " فعلا تركيبيا " synthetic للعقل كما تصور كنط وهاملان Hamelin⁽⁶³⁾.

والمقولات عند كنط عنصر من عناصر العملية المعرفية التي تتضمن الحدوس الحسية (التجريبية القبلية) التي نستقبلها من الخارج مبعثرة ومشتتة ومنفصلة ثم يقوم الخيال التجريبي والترنسندنتالي بالتوحيد بينها فينشأ حدس مركب مضافا الى ذلك ذات مدركة واعية وشاعرة فلا يتبقى بعد ذلك غير التصورات القبلية التي تأتينا عن طريق العقل الفعال ، وهذه التصورات القبلية هي المقولات ، وقد صدق كنط بقوله : ان الأفكار بدون محتوى فارغة ، والحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء . ويوضح كنط هذه المعاني بقوله :

" حيث أن بالعقل الفعال صور الحكم فانه بالفكر الواعي الخالص يدرك هذه الصور وهي مادة الحكم الذي يقدمه الخيال الى ذلك الفكر الواعي، وحين ينضم الحدس المركب المشعور به الى صورة من صور الحكم تصبح هذه الصورة مقولة Category ، لأن الفرق بين صور الحكم والمقولات ليس فرقا في الماهية وانما في التطبيق ، أي تصبح صورة الحكم مقولة حين ترتبط بحدوس معينة " (64).

واذا تساءلنا عن كيفية تعقل العقل الفعال للأشياء ، وقدرته على اصدار

(62) د. قباري اسماعيل ، مصدر سابق ، ص 33 .

(63) د/ قباري اسماعيل ، مصدر سابق ، ص ص 68-69.

(64) Kani, Critique, A 95, B 148.

الأحكام Judgments باعتبار أن جوهر العقل الفعال هو ملكة الحكم ، فإننا نجيب بأن ذلك يتم عن طريق المقولات الكنتية ، وسوف نصيغه على النحو التالي :

جدول الأحكام

Table of Judgments

كم الأحكام quantity	كيف الأحكام quality	اضافة الأحكام relation	جهة الأحكام Modality
كلية Universal	موجبة Affirmative	مطلقة (حملية) Categorical	احتمالية Problematic
جزئية Particular	سالبة Negative	شرطية متصلة Hypothetical	خبرية (تقريرية) Assertoric
شخصية Singular	مهملة (لامحدودة) Infinite	شرطية منفصلة Disjunctive	ضرورية (توكيدية) Apodeictic

جدول المقولات

Table of Categories

مقولات الكم	مقولات الكيف	مقولات الاضافة	مقولات الجهة
quantity	quality	Relation	Modality
الوحدة unity	الواقع (الوجود) Reality	الجوهر والأعراض Inherence and subsist	امكان - استحالة Possibility - Impossibility
الكثرة (التعدد) Plurality	السلب (النفي) Negation	السبب والنتيجة Causality and Dependence	وجود - عدم Existence-Non. existence
الكلية (الجملة) Totality	التحديد Limitation	التأثير المتبادل بين الفاعل والمنفعل Community (reciprocity) between agent and patient	ضرورة - حدوث Necessity- Contingency

ولنعت القارئ مثالا على ضم جدول الأحكام وجدول المقولات على النحو التالي :

جدول المقولات		جدول الأحكام		
كل كتب الدين مفيدة	مثل	وحدة	كلية	من حيث الحكم
بعض الورد زكى الراحة	مثل	كثرة	جزئية	
ابن الهيثم عالم	مثل	جملة	شخصية	
الانسان فان	مثل	وجود	موجبة	من حيث الكيف
ليست الروح مادية	مثل	سلب	سالبة	
النفس لا مادية	مثل	حد	معدولة	
الله تعالى عادل	مثل	جوهر	حملية	من حيث الإضافة
إذا كانت الشمس ساطعة فالجو دافئ	مثل	علية	شرطية متصلة	
الشمس أو القمر هما مصدر الضوء	مثل	تفاعل	شرطية منفصلة	
الطلبة قد يكونون مجتهدون	مثل	امكان - استحالة	احتمالية	من حيث الجهة
القمر مضئ	مثل	وجود - عدم	خبرية	
من الضروري أن يكون الله عادلا	مثل	ضرورة حدوث	ضرورية	

مما سبق يتضح لنا أنه بالمقولات نوحد بين الظواهر ، إذ نثبت بها بين الظواهر علاقات كلية ضرورية وهذه العلاقات تجعل من الظواهر " موضوعات " بالإضافة إلينا ، أى أشياء نعتبرها موجودة وذات قيمة مستقلة

عن وجودنا الشخصى ، وليس يمكن هذا الا اذا كانت الظواهر منطوية فى واحد بعينه ، " وجدان ذاتى " يظل هو هو يوحد بينها ، على حين أن الوجدان التجريبي أو الحس الباطن يتغير باستمرار . هذا التوحيد هو الفعل الجوهرى للفكر .. وإذن فى أصل الفكر توجد الوحدة الضرورية للادراك ، وهى الانا الخالص ، الانا أفكر ، الذى هو عين الفهم ، والفهم قوة تلقائية وظيفتها الحكم أى الربط بين الظواهر " (65) .

وبهذا يتعين علينا أن نعى أنه بواسطة المقولات السابقة تفهم الادراكات الحسية على نحو ما تفهمها فى الحياة المعاشة ، باعتبار أنها أجسام ممتدة فى المكان والزمان . وتتطوى الحدوس الحسية المختلفة فى الزمان على ما يلى " (66) .

أ- وجود ذات موحدة وليس مجموعة من الانطباعات الحسية impressions
كما اعتقد من قبل ديفيد هيوم .

ب- اننا نعرف الاجسام الطبيعية .

ج- تخضع كل معارفنا للمقولات التى تظهر فى العقل أثناء حصول التجربة أو الخبرة للذات .

إذن الحصول على معرفة واضحة موحدة من الادراكات المتكثرة أو الحدوس الحسية المختلفة يفترض وحده الوعى ، ولا يجوز الايمان بوحدة الذات دون وحدة التجربة ذاتها ، وهو ما ألح عليه كمنط فى معرض حديثه عن نظرية المعرفة حيث بين أن الفكر أصيل يقوم بتركيب موضوعاته المتعددة ، تلك الموضوعات التى تأتى الى الذات من خارجها ، وبهذا حد من سلطان الفكر والعقل معا وعلق فعل العقل على شئ مغاير يأتى من خارج الذات (67) .

(65) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، 1979 ، ص 227 ، وانظر أيضا الصفحات 224-226 .

(66) د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة ، منشورات جامعة قاريونس ، بنى غازى ، الطبعة الثانية ، 1988 ، ص 257 .

(67) يوسف كرم ، المصدر السابق ، ص 262 .

فضلا عن ذلك فقد جعل كمنط المعرفة تبعا لكل ما تقدم تتكون من عنصرين هما : المادة والصورة ، بحيث لا توجد مادة بدون صورة ، كما لا يكون هناك صورة بدون اتحادها بالمادة ، " فالمادة موضوع الحدس الحسى ، وليس لنا من حدس سواء ؛ والصورة فى الفكر تسمح بتركيب حكم كلى ضرورى لأنها أولية ⁽⁶⁸⁾ . وأن كنت لا أتفق مع كمنط فى قوله بأنه لا توجد مادة بدون صورة ، فالأصل فى الأشياء وجود المادة ، وعدم وجود الصورة إلا بحلولها فى مادة ، فهناك مادة خام ، هيولى ، نضفى عليها الصورة من الفكر ومما يوجد فى الفكر من تصورات أو مقولات قبلية ، أما أن نقول بعدم وجود المادة أصلا فذلك مستحيل ، لأننا بذلك نوجد المادة ونوجد الصورة ، أو قل نوجد المادة من عندينا ثم نمحنها الصورة من فكرنا وعقلنا .

وقبل أن نغادر هذه النقطة الى نقطة أخرى نستكمل بها الاحاطة بنظرية المعرفة عند كمنط بكل عناصرها نشير هنا الى أهمية المقولات الكنتية التى تهدف فى ذاتها الى فحص المعانى الذاتيه بين الظواهر المعروضة فى المكان والزمان ربطا كليا ضروريا ، ومنها يتم استنباط المقولات التى تبين من خلالها أن للمعانى التى يتم تحليلها قيمة أولية أو موضوعية بالنسبة الى الظواهر ، وهذا عند تحليل المعانى ، أما تحليل المبادئ فمعناه البحث عن قوانين العلم الطبيعى الخالص التى يمكن عن طريقها احتمال هذه المعانى استعمالا صحيحا منطقيا . وبعد ذلك يقوم كمنط بتطبيق هذه المقولات على الحدوس الحسية (وهى الادراكات المباشرة) بطريقة غير مباشرة باعتبار أن كل مقولة تقتضى علامة تدل على أنها هى التى يجب تطبيقها دون غيرها ⁽⁶⁹⁾ .

والعقل لدى كمنط لا يكتفى بتصوير الأشياء وانما يحاول أن يفهم طبيعتها وذلك بوضعها فى قوالب المقولات وإن كانت هذه المقولات لا تنطبق على الأشياء فى ذاتها وانما على الكيفية التى تأتىنا بها التجربة . والعقل نفسه ينزع نحو تركيب الأشياء وتوحيدها ، مما يمكنه

(68) المصدر السابق ، ص 219 .

(69) د/ قبارى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص ص 224-228 بتصرف .

من تجاوز حدود الفهم وتوليد ما يعرف العقل الخالص Ideas of pure Reason ، فإذا حاول العقل توحيد فعاليات الذات المدركة في وحدة مطلقة كانت لديه فكرة الروح soul باعتبارها الأساس الذى يوحد فعاليات العقل ، وهذا هو أساس علم النفس العقلى Rational psychology عند كنط ، فإذا توحدت عن طريق مجموعة الجواهر غير المرئية كان هذا هو موضوع علم الكون Cosmology ، فإذا توحدت في وحدة أعلى مطلقة تكونت فكرة كائن أعلى أو سبب أول يوحد كل الذوات المفكرة وكل موضوعات الفكر ليكون موضوع علم اللاهوت Theology وهكذا تسلم السلسلة حلقة الى حلقة أخرى بفضل نشاط العقل والمقولات معا " . (70)

عندئذ ندرك أهمية المقولات الكنتية التى لا يستطيع العقل أن يفكر بدونها ، وليست هذه المقولات هي الاصل في المعرفة ، بل هي تعين عليها وتيسر ثبات المعرفة في الذهن ، والمقولات في العقل والعقل هو الذى يضفى على العالم الخارجى النظام والمعقولية intelligibility بعد أن كانت المعرفة مبعثرة وفوضوية ، غير أنه ما يشوب هذا القول هو التحكم في العقل وقدراته وملكاته بمقولات محددة تكمن أساسا في قواعد النحو التوليدي Generative grammar ، مما يجعل العقل (أو الذهن) يقف في مصاف الأشياء الآتية من خارجه ، كما أنها سوف تحد من قدرة العقل على الانطلاق والابداع فهو الذى يملك القدرة على التفسير والتحليل وتنظيم المعارف الآتية من خارجه وتنظيمها مفهوما ومعقولا في آن واحد (71) .

خامسا : ملكات المعرفة :

انتقل كنط الى مرحلة هامة من مراحل فلسفته النقدية عام 1766 عندما بدأها بالهجوم على أصحاب الاتجاهات والمذاهب الروحية التى تقوم على مفاهيم ناقصة وتصورات مبهمه مما جعله يعتقد بصعوبة الاستناد الى

(70) د/ كريم متى ، الفلاسفة الحديثة ، ص ص 262-263 .

(71) د/ حلمى على مرزوق ، فى النظرية الأدبية والحداثة ، الشنهابى للطباعة والنشر الاسكندرية ، 1997 ص ص 28 ، 37 ، 43 .

معرفة نقديه خالصة مستمدة مفاهيم قاصرة وتصورات ناقصة ، وذهب الى ضرورة التحقق من المنهج العقلي المستخدم فى الوصول الى أمثال هذه المفاهيم والتصورات . وقد استطاع كمنط بما اصطنعه من اداة نقدية وعقل فذ أن يضع فكرته الاساسية فى فلسفته النقدية بين دفتى بحثه الهام " فى صورة مبادئ العالمين الحسى والعقلى " (1770) بسط لنا فيه أصول نظريته فى المعرفة النقدية ثم شرحها باستفاضه فى كتابه الضخم والاساسى " نقد العقل الخالص " (1781) . وكانت الفكرة الاساسية التى دفعته لكتابة هذا البحث ما لاحظته من أن الكثير من المبادئ التى نعتبرها فى العادة مبادئ موضوعية objective principles ، هى فى الواقع ذاتية ، بمعنى أنها مجرد مبادئ تتطوى على بعض الشروط اللازمة للوصول عن طريقها الى معرفة موضوعية سليمة وبدونها لا يمكننا أن نتصور الموضوع أو أن ندرك أبعاده ، وذهب كمنط الى ابعاد من ذلك فقد رأى أن ما أسماه نيوتن باسم المكان المطلق والزمان المطلق إنما هما فى الحقيقة صورة من صور الحساسية ، مما يعنى أن قوانين المكان والزمان هى قوانين حساسيتنا ، وليس أكثر من ذلك ؛ ولهذا فإن كل ما يمكن أن تبديه لنا التجربة ، هو فى حاجة ضرورية لاختضاعه لتلك القوانين الموضوعية التى أشرنا اليها و الا لما توافر لدينا أى عيان حسى ، أو مدرك حسى . ولولا ذلك لما كان فى وسع الرياضيات التطبيقية أن تصدر قوانين أولية وضرورية تصدق على الظواهر - موضوع بحثها وتطبيقها - نفسها . إن كل ما ندركه بطريقة عيانية إنما ندركه وفقا للصور الكامنة فى ملكتنا الحدسية أو العيانية ، وبالتالي فإننا لا ندرك الاشياء فى ذاتها ، بل ندرك الظواهر وحدها ، كما أننا ندركها على طريقتنا الخاصة فى الادراك الحسى (72) .

ولكى يحقق كمنط هذه المعرفة النقدية التى يسعى اليها بدأ بالتسليم بوجود مصدرين للمعرفة هما الحساسية الصورية والفهم الصورى وهما مصدران قبليان ، أى موجودان فى العقل كاستعدادات فطرية فيه ثم أضاف ملكة أخرى إلى جوار الملكتان السابقتان الحساسية والفهم ، نوجزها جميعا

(72) د/ زكريا ابراهيم ، مصدر سابق ، ص ص 43-45 بتصرف .

فيما يلي :

أ- ملكة الحساسية الصورية :

نحن ندرك الأشياء في مكان وزمان وهاتان الصفتان موجودتان في العقل لا في الاحساسات ، مما يعنى أن بالعقل قدرة على تزويد كل تجربة إدراكية بهاتين الصفتين أو الصورتين forms ، وهما ما يسميه كنط بملكة الحساسية الصورية (*) التى تعنى القدرة القائمة في الذهن أو في العقل والتى تمكننا من ادراك الاشياء ادراكا زمانيا مكانيا معا ، وبالتالي يصبح هذا الادراك مشتقا من التجربة (ويتفق هنا كنط مع هيوم) حتى احساسنا باللون أو الصلابة أو الليونة وغيرها كلها صور تدرك في صورتها المكانية والزمانية ، فهذه ثمرة من ثمار نشاط الذهن (العقل) لا الحواس (73) . فالحساسية هي امدادات معطاة Given للفكر ، فهي مادة فحسب أو قل هي وعى مباشر يأتينا دون واسطة مما يجعل كنط يسميها بالحدس الحسى ، لذلك فكل معارفنا تبدأ من الاحساسات . وبدون هذه الحساسية التى تعنى القدرة على ادراك هذه الاحساسات أو التماثلات Representations/ Analogies أى تركيب الاجسام وفقا لتصورى الزمان وهو الحاسة الداخلية (والمكان (وهو الحاسة الخارجية) وكلاهما يعود الى تركيب قوانا الادراكية الذاتيه و بدونها لا نصل الى معرفة الشئ . (74)

مما سبق يتضح لنا أن الحساسية sensibility أو الحدس intuition انما هو ملكة إنسانية منحها الله تعالى للإنسان لكي يفهم الأشياء المحيطة في بيئته من خلال المكان والزمان ، فالمادة التى تفهما هنا هي هذه الأشياء التى حصلنا عليها عن طريق الحدس التجريب للظواهر الحسية ، أو هي الادراكات الحسية perceptions ، ولكن هذه الادراكات وحدها لا تكون " معرفة " وليست هي ذاتها معرفة ، بل إن المعرفة تتوافر عندما تصدر أحكاما تركيبية تتعلق بهذه الأشياء عن طريق العقل الفعالي

(*) يقول اميل بوترو عن هذه الملكة faculty أنها قانون للعمل والتنظيم .

(73) د/ محمد فتحى الشنيطى ، المعرفة ، ص 132 .

(74) د/ كريم متى ، مصدر سابق ، ص 222 .

التي نستطيع أن نكون المعرفة الحادية الثانية التي ننشدها . (75)

الذي نستطيع أن نكون المعرفة الحادية الثانية التي ننشدها .

وإذا كانت الملكة هي understanding ، وهو المصطلح الذي نستخدمه الآن ، فإنه يجب أن يكون له بعض المعاني المتصلة بمعرفة الأشياء ، فالذين لا يمكن أن يكونوا "أشياء" لا يمكن أن يكونوا الأشياء ، وبذلك لا يمكن أن يكونوا الأشياء . كما أنها ملكة نكتشف بها المبادئ القبلية التي لدينا ، وقد بدأ كمنطقيين في هذه الملكة بشرح جدول الأحكام الإثنى عشرة ، ويبين فيه الوسائل المختلفة التي ينفذ بها وينشأ التفكير المجرد Abstract thought بعيدا عن الحقائق الأساسية الصورية (77) ويعطينا كمنطقيين على هذه الملكة بمبدأ العلمية التجريبية الذي يزعمه بأن كل حدث له علة ، أو كل علة قلها معلول وهو مبدأ قائم في الذهن وليس في أي مكان آخر ، وهنا يختلف كمنطقيين عن هيوم الذي قرر بتجريبية مبدأ العلية أي أن مصدره هو التجربة ومجرى العادة وليس الذهن . وبذلك يقوم العقل الفعال بدور إيجابي في المعرفة حتى يتعقل الحواس التيسية باستخدام التصور ، والحكم ، والاستدلال ، فهو يقوم بدور الرابط لتشييد صرح المعرفة الذي ننشده (78) .

لكن بفحص فكرة العلية نجد أن كمنطقيين لم يستطع القطع بنظرية سليمة إلا بأنفسها ، فهي فكرة معقدة غاية التعقيد ، غريبة يتعذر قبولها على أنها حقيقة . وليس دائما نأخذ معلول على ولكن "نتج الحلولات عن أسبابها إذا كان معلولها فيها المصنوعة" . أو كما يقول ما يرسون Meyerson في كتابه "التي هي والواقع Identity and Reality أن العلة والمعلول بينهما مساواة Equality فلا سبق لأحدهما على الآخر ومثل قولنا "أن الأكسجين والأيذروجين علة تكوين الماء" يمكن قولها بهذه الطريقة "أن الماء هو علة تكوين الأيدروجين والأكسجين" . وعندئذ لا نستطيع أن نقول مع كمنطقيين أن لكل معلول علة فإنه من الممكن تبادل مواضع العلة والمعلول من ناحية ، ومن ناحية أخرى فليس هناك معلول دون وجود علة ، بل أيضا يمكن القول مع أو حسم أن العلة هي التي لا يمكن أن توجد بسهولة عن العلة

(75) Ackermann, theories of Knowledge, p. 221-222.

(76) أميل، بوترو ، فلسفة كمنطقيين ، ص 133 .

(77) Wright. A History of Modern philosophy, p. 263.

(78) أميل، بوترو ، الفلسفة ، المبادئ ، نفس الموضع .

حتى يكتشف القانون (79) .

ج- ملكة العقل :

لا تقل ملكة العقل Reason فى أهميتها وضرورتها عن الملكتين السابقتين ، وتتمثل هذه الضرورة فى أنها تفسر لنا أفكارا ثلاث وهى : فكرة أفكار الله تعالى ، وفكرة النفس ، وفكرة العالم ، وتجمع ملكة العقل عدد معين من التصورات ينتج عنها تجارب معينة ولا يعمل العقل وحده بل أنه يستلزم ظواهر بادية له يستخلص منها التجارب والخبرات والتي تتطلب موضوعا موحدا هو العالم ، وبالطبع يختلف عالم الموضوعات الخارجية عن عالم الانا Ego أو عالم الذات العارفة فضلا عن ذلك فإن العقل يمكنه وضع قوانين الطبيعة التي ندرك عن طريقها الصورة الكلية للطبيعة معرفة أولية وهى ضرورية لاتمام العملية المعرفية البعدية أى الآتية من عالم الظواهر عن طريق الخبرات . إذن فالعقل هو الذى يقوم بالدور الإيجابى فى هذه العملية المعرفية بسبب ما يفترضه كمنطق فى الاستطبيقا الترنسندنتالية من وجود شروط أولية مصدرها العقل كامنة فيه " فالعقل هو الذى ينتقى ويختار ويركب ويصيغ ويظهر عالم الظواهر بصورة المختلفة وصيغة المتباينة ، فالعقل يستخدم لتحديد صفات الأشياء وحدودها وخواصها ، وتحديد الموضوعات واختيارها (80) .

الا أن العقل لا يستطيع أن يفكر ويحكم الا باستخدام المقولات الضرورية القائمة فيه والتي بدونها لا تتم التجربة ، ولا تتضح الأشياء التي نسميها العالم world من حولنا والذي تنبئ اليه ديكارت من قبل ، فالمقولات فى العقل ليست موضوعات فيه ولكنها خصائص لا يمكن بدونها ادراك الموضوعات الآتية من التجربة وليس فى وسع العقل أن يعرف الا اذا أصدر أحكامه التركيبية على الموضوعات الحسية فى

(79) د/ قبارى اسماعيل ، مصدر سابق ، ص ص 198-199 .

(80) Ackermann, p. 260 .

وايضا للمؤلف ، مفهوم العقل ، ص ص 107-108 .

وإذا كان العقل يمثل القدرة على الاستدلال والاستنتاج ويقوم بتعميم المواد الآتية من العقل الفعال وتوحيدها ، إلا أنه لا ينبغي عليه مجاوزة الفكر المتكون فيه إلا في حدود العقل الفعال والا سقط في الوهم الجدلي عندئذ يعتبر العقل هذه الأفكار أفكاراً جدلية ينشأ عنها ما أطلق عليه كنط " مغالطات العقل الخالص " . ويميل هذا العقل إلى تحويل التجربة الجزئية الفردية إلى قضية كلية ضرورية موضوعية وذلك عن طريق استخدامه لمقولاته الاثني عشرة والتي تتألف منها القضايا من أجل ربطها بالاحكام (82) .

إذن ينتج عن التحام وظائف الملكات الثلاث قدرة خاصة لا تصدر ملكة واحدة بعينها لكنها تصدر بتضافر الملكات الثلاث وتلاحمها ، هذه القدرة هي التي تكون لنا المعرفة التي ننشدها ، ويمكننا عن طريقها " أن نصدر أحكاماً تركيبية قبلية كلية عن المعرفة كلها تكون في الوقت نفسه صادقة من الناحية الموضوعية ، لأنها تقدم إلينا معرفة حقيقية عن التركيب العام للمعرفة البشرية كائنة ما كانت تلك المعرفة . وعليه نعرف قبلنا أن المعرفة لا تكون ممكنة إلا إذا خضعت التجربة إلى صور المكان والزمان وإلى مقولات الفهم ومبادئه : كمقولة الجوهر والكم والكيف والسبب وغيرها . حقا إن معرفة سبب حادثة معينة تعتمد على التجربة والمشاهدة ، لكن المعرفة بأن لكل حادثة سببا بالضرورة ، قبلية لا تعتمد على التجربة ، ولكنها في الوقت نفسه تنطبق على الطبيعة . وكذلك فإن المعرفة أن " أ " قبل " ب " تعتمد على التجربة ولكن المعرفة بأن الأشياء كلها قبل أو بعد بعضها بعضا - لا تعتمد على التجربة ، بل أنها قبلية ، ولكنها تصدق على الأشياء كلها .

وعليه فالمبادئ الأساسية للعلوم تركيبية وقبلية (ضرورية) . ونستطيع أن نصدر أحكاماً تركيبية قبلية كلية عن الطبيعة . وعليه تكون دراسة الطبيعة دراسة علمية والتنبؤ العلمي بالحوادث المستقبلية - مثمرة وموثوق بها . وإن كان العلم لا يستطيع أن يتجاوز حدود التجربة فإنه يستطيع أن يتوصل إلى

(81) اميل بوترور ، فلسفة كنط ، ص 136 .

(82) يوسف كرم ، العقل والوجود ، دار المعارف ، القاهرة ، 1956 ، ص ص 83-84 .

أحكام صادقة صدقا مطلقا وكليا عن التجربة " . (83)

سادسا : دور الخيال والفكر الواعى الخالص فى المعرفة :

يتساءل كنط فى معرض حديثه عن أهمية الحدوس الحسية فى المعرفة فيقول هل تؤلف الحدوس الحسية ادراكا حسيا بمعنى الكلمة أو معرفة ؟ ثم يجيب عن سؤاله بالنفى ، لأنه ينبغى أن يكون موضوع الادراك الحسى كلا واحدا متكاملا " فاذا كان كل حدس غريبا كل الغرابة مستقلا متباعدة عن كل حدس آخر فلن ينشأ بأى حال من الاحوال ما نسميه بالمعرفة ، لأن المعرفة فى أساسها كل تقترب فيه بعض الحدوس من بعضها البعض الآخر على نحو يتضمن المقارنة والارتباط " . (84)

وتستلزم هذه المعرفة عناصر ربط يسميها كنط " التآليف " Synthesis أو " فعل التآليف " Act of Synthesis الذى يقوم به العقل الفعال ويسمى كنط هذه الوظيفة التأليفية للعقل الفعال والتى يقوم بها للتآليف والربط بين الحدوس الحسية المختلفة بالخيال Imagination ، وهذا الخيال عبارة عن قدرات ثلاث هى (85) .

أ- تآليف الضم فى الحدس Synthesis of apprehension in intuition

ب- تآليف الاستدعاء فى الخيال . Synthesis of reproduction in imagination

ج- تآليف الادراج تحت تصور ما Synthesis of recognition in a concept
فاذا قمنا باستخدام هذه القدرات تمكنا من تكوين صورة حسية image أو حدس مركب ، فقد لاحظ كنط أن العقل الفعال ملكة الفكر القبلى وأن القدرة الحسية ملكة الاستقبال الحسى ، والخيال هو الواسطة أو حلقة الوصل بين القدرتين ، فهو أى الخيال هو الذى يقدم الحدوس المركبة الى العقل الفعال بعد أن تتضمن صوراً قبلية وحدوس قبلية (86) .

(83) د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة ، ص ص 261-260 .

(84) Kant, critique, A 97.

(85) د/ محمود زيدان ، كنط وفلسفة النظرية ، ص 147 .

(86) نفس المصدر ، ص 150 .

وتفترض الحدوس الحسية بداهة وجود فكر واعى خالص مستعد لاستيعاب ما وصله من حدوس مركبة وصور حسية لكى يحولها الى معرفة، أى أن العملية المعرفية - التى نحن بصدددها - تتطلب وجود علاقة لا انفصام لها بين الحدوس الحسية التى أحدها (أى التى ادركها ادراكا مباشرا) وبين الذات التى تستقبلها ، بمعنى أنه يتطلب وجود ذات فى مقابل الموضوع ، أو وجود انسان عارف وأشياء حسية معروفة ، تلك الذات هى ذات واعية تشمل عبارة ديكارت المعروفة فى الكوجيتو cogito الديكارتي " أنا أفكر . I think . هذا الفكر الواعى الخالص يعتبر وحدة مطلقة لا سبيل الى تجزئتها ولا تتألف هى ذاتها من أجزاء منفصلة ثم نقوم نحن بربطها ، ذلك أن استقبال الحدوس الحسية المنفصلة المبعثرة يلزم ضمها وتأليفها عن طريق الفكر الواعى الخالص الذى يعتبر شرط ابيستمولوجى (معرفى) ضرورى للادراك والمعرفة ، وقد لا نشعر بوجود هذا الفكر الواعى الخالص ولكن ليس معنى ذلك عدم وجوده ، بل هو موجود ووجوده شرط لا غنى عنه للمعرفة (87) .

ولقد أكد كمنط فى النسخة الاصلية (النسخة الاولى التى ظهرت عام 1781) من كتاب " نقد العقل الخالص " أن نشاط النفس (الذات) Self يمر بمراحل ثلاث هى : (88) .

أ- أن هناك شمولاً فى عملية الادراك Apprehension in perception أو حدسا intuition ويتم فيها تنظيم الحدوس الحسية المبعثرة الآتية من الاحساس فى صورتى المكان والزمان ومعقولات العقل الفعال ، مما يجعل ادراكنا لأشياء بعينها فى البيئة المحيطة بنا تختلف عن غيرها ، وأن كانت تترابط بعد ذلك فيما بينها مكانيا وزمانيا وعلياً .

ب- يقوم الخيال باستدعاء الصور التى تم حفظها فى العقل وذلك عندما يتعرض الانسان الى خبرات وتجارب مماثلة فى الحياة .

(87) المصدر السابق ، ص ص 152-154 .

(88) Wright, A History pp 272-273

ج- تقوم الذات بمطابقة الأشياء التي في الذاكرة على تصورات المعرفة والتي تم اختبارها في الماضي ، فلدينا القدرة على المقارنه والتصنيف مكونين بذلك تصورات concepts وكميات Universals .

سابعاً : علاقة الميتافيزيقا والخبرة بالمعرفة

عالم الأشياء في ذاتها .. هل من سبيل الى معرفته ؟

أعلن كمنط في كتابه " نقد العقل الخالص " عن نيته ورغبته في القضاء على الميتافيزيقا الاعتقادية القطعية أو الميتافيزيقا التقليدية ، لأن ادعاء معرفتها بل ومعرفة الأشياء في ذاتها ، والوصول الى اليقين النظري بشأن موضوعات خاصة مثل الحرية الانسانية ، ومسألة وجود الله ، والطبيعة المتناهية أو الاعتقاد اللامتناهي في العالم كلها أمور - في نظره يستحيل الوصول اليها لأنها لاتعطي لنا في حدوس حسية ، لأن مايتخطى حدود التجربة يستحيل معرفته فاذا كانت الميتافيزيقا تهدف الى تجاوز مانعرفه عن طريق التجربة ، مما دعاها الى تقديم براهين ضرورية مصدرها العقل ، وهي براهين تتكون من أحكام تأليفية قبلية ، فهي تأليفية بمعنى أنها تجمع بين حدين منفصلين غير متداخلين ، كما أنها قبلية بمعنى أنها موجودة في العقل قبل اعتراكها لأي تجربة ، وبسبب مثل هذه الأحكام أصبحت الميتافيزيقا كعلم غير ممكنة ، على الرغم من قول كمنط في " الرسالة الافتتاحية " (1770) : " أن علم الميتافيزيقا هو المدخل الذي تعلمنا وجوب التمييز بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية " (89) .

وقد ميز كمنط في مجال المعرفة النقدية بين عالمي الظواهر Phenomena والأشياء في ذاتها أو الحقائق Things-in-themselves- Noumena ، أما عالم الظواهر فيتألف من الأشياء المادية والحوادث Events والوقائع الجزئية التي تؤلف كيان العالم المادي الخارجى التجريبي لذلك فهو موضوع لادراكنا الحسى الملموس المباشر ويعتمد في ادراكه على

(89) انظر : اميل بوترو ، فلسفة كمنط ، ص 127 و ص 56 .

قدراتنا العقلية سواء القدرات التي تستقبل الحدوس الحسية أو تلك التي تصدر عنها تصورات قبلية وهو ذات موضوع المعرفة التي يقصدها كـنـط⁽⁹¹⁾ .

أما عالم الأشياء في ذاتها فهو العالم الذي لا يكون موضوعا لإدراكنا الحسى أو لمعرفتنا التجريبية ولا تصدر عنه انطباعات أو حدوس حسية فهو خارج قدراتنا الانسانية . وفى ذلك يقول كـنـط :

" إذا قصدنا بالشئ في ذاته شيئا ليس موضوع حدسنا الحسى ومن ثم بعيد عن طريقة حدسنا له فهو شئ في ذاته بالمعنى السلبي للكلمة . لكن إذا فهمنا من الكلمة ما هو موضوع حدس غير حسى Nonsensible intuition فإننا نفترض ابتداء وجود نوع خاص من الحدس الذهنى intellectual وهو ما ليس فينا ، ولا يمكننا حتى فهمه ، ذلك هو الشئ في ذاته بالمعنى الإيجابى للكلمة⁽⁹¹⁾ .

وعلى الرغم من عدم قدرتنا على معرفة الشئ في ذاته إلا أن تصوره ممكن من الناحية المنطقية فقط إذ أنه يخلو من التناقض ، لذلك فهو تصور إشكالى Problematic concept فإذا أخذناه باعتبار موضوع حدسنا لأحسنا ، فنحن لا يمكننا معرفة كل شئ موجود لأن معرفتنا محدودة بقدراتنا العقلية ، فهذه القدرات يمكنها أن تحيط بإدراك العالم المادى فقط ومعرفته معرفة تجريبية ، ومن ثم فهو عالم ظواهر .. مادى ملموس ، عندئذ اضطر كـنـط للتمييز بين المعرفة Knowledge والفكر Thinking . تتطلب المعرفة شيئا واقعيا خارجيا ينضاف الى تصوراتنا القبلية (استعداداتنا الموجودة فى العقل) حتى تكون معرفتى موضوعية ، ولكننى أستطيع أن أفكر فى أشياء أخرى قد لا تكون موضوعا تجريبيا ، ولتأكيد هذا الفكر ساق لنا كـنـط هذا النص إذ يقول فيه :

" لى أعرف شيئا ما يجب أن أكون قادرا على إثبات أمكانه إما بوجوده الفعلى أو بالعقل على نحو قبلى ، لكن يمكننى أن أفكر فى أى

(90) د/ محمود زيدان ، مصدر سابق ، ص ٢٣٤ .

(91) Kant, Critique, B 307

موضوع أشياء ، مادمتم لا أناقض نفسي (في هذا التفكير) ، أعلى مادام
تصورى فكراممنا ، فذلك يكفى لامكان تصور موضوع ما ، حتى لو لم
أكن قادرا على ايجاد ذلك الموضوع فى الواقع . لكننا محتاجون لشيء آخر
لكى نعطى التصور صدقا موضوعيا (أى لكى نعثر على موضوع خارجى
واقعى يشير إليه) أى امكانا واقعيًا . الامكان الأول منطقى بحث ، وليس
من الضرورى أن نبحث عن هذا الشيء الآخر فى المصادر النظرية للمعرفة ،
فقد يكون كامنا فيما هو عملى (أى فيما يختص بالاخلاق والدين)⁽⁹²⁾ .

ونحن نتساءل مع كمنظ أنه اذا لم يكن من سبيل لكى نحكم بوجود عالم
الشيء فى ذاته ، واذا كانت أدوات العقل قاصرة عن ادراك مثل هذا العالم ،
واذا كانت عبارة " الشيء فى ذاته " أو " الأشياء فى ذاتها " صيغة مفردة أو
جمعية ونحن نعلم أن مقولة الكمية (أو الكم) من مقولات الذهن ، فلماذا
أتى كمنظ على ذكره ، وهل هو مجرد فرض أم اعتقاد بوجوده ؟ .

يرى الدكتور عبدالرحمن بدوى أنه اذا كانت الظواهر تبدو لنا فى
الاحساس أو من خلال قوانين الحساسية الصورية فلماذا لايطبق نفس الشيء
على ادراكنا للشيء فى ذاته ، ويمر هذا العالم ، عالم الحقائق أو النومينا
بالحساسية الصورية فيبدو واضحا للعقل . لكن هناك أسباب أخرى لقول كمنظ
بوجود عالم الأشياء فى ذاتها منها :⁽⁹³⁾ .

أ - أنه الأساس الذى بدونه لاتظهر الظواهر ، فكأنه هنا يريد أن يقول
أننا لايمكن ادراك عالم الظواهر المتغير الا بوجود عالم الأشياء فى ذاتها
الثابت ، وكأننا نذكر فرض الجوهر الثابت الذى لايمكن ادراكه الا بالقياس
الى أشياء أخرى متغيرة .

ب - إن وجود عالم الأشياء فى ذاتها مجرد فرض وليس حقيقة واقعة
باعتبار أنه الحد الذى يجب أن يقف عنده مدى قدرة الحساسية الصورية

(92) Ibid, preface, B xxxvi m.

وأىضا د/ محمود ريدان ، المصدر السابق ، ص ص 240-241.

(93) د/ عبدالرحمن بدوى ، شوبنهور ، وكالة المطبوعات الكويت ، ودار القلم بيروت ،
1942 ص ص 53 - 55 بتصرف

والذهن عند قيامهما بعملية الإدراك . فالإنسان - بصفة عامة - لا يستأنيح أن يدرك وجود الأشياء الى مالا نهائية ، بل لابد له من أن يقف عند حد ما ، وهذا الحد ما عند كنط هو " الشئ في ذاته " باعتباره شيئا موجودا ولكنه في نفس الوقت مجهول لدينا بسبب عدم استطاعة قدرتنا الذهنية المحدودة وقدرات الحساسية الصورية القاصرة أن تتعدى هذه الحدود لتصل الى معرفة كنه هذا العالم .

ويذكر فولر Fuller في كتابه " تاريخ الفلسفة " أنه بالرغم من أن العقل بمقولاته المختلفة يستقبل محتويات هذه المقولات من الخبرة الحسية المدركة ولا يستطيع أن يتعدها ، فانه (أى العقل) يصر اصرارا غريبا على محاولة تكوين نسق من أشياء تتعدى الخبرة الحسية المدركة ، فالعقل يعتبرها خبرات غير حسية ، أى أشياء عاقلة يمكن التفكير فيها وتطبيق تصوراتها على الواقع المعاش ، وطالما أن هذه الأشياء المعقولة لا يمكن تقديمها للخبرات التجريبية أو الحسية فانه يطلق عليها اسم " النومينا " وهى تعادل الشئ المعقول فى الفلسفة اليونانية القديمة ، وتقابل لفظ " الظاهرة " Phenomenon المعطى لنا من الإدراك الحسى Sense-Perception (94)

والنومينا لاتضيف شيئا الى المعرفة ، فهى تشير فقط الى الحدود التى يمكن للمعرفة والعقل أيضا أن يقفا عندها ، وكل ما يمكن معرفته عن هذه " الأشياء فى ذاتها " أنها موجودة ، أما أن نحاول تشبيهها بشئ آخر معروف لنا فذلك يظل أمرا غير ميسور للعقل البشرى بسبب الشروط التى يجب توافرها فى المعرفة الانسانية الممكنة ومداهما وحدودها فى عالم الخبرة The Realm of experience ، أما محاولة التفرقة بين الأشياء الظاهرة والأشياء فى ذاتها ، بين عالم الشهادة وعالم الغيب فذلك أمر مرفوض تماما . وعلى الرغم من ذلك فانه يمكن القول بأن عالم الأشياء فى ذاتها ليس عالما خياليا ، بل ان له أسسا فى الواقع الحى ، فالحدوس الحسية لاترجع الى العقل بالرغم من أنها تنشأ من أعضاء الحس Sense-Organs الخاصة

(94) Fuller, B.A.G., A History of philosophy, New York, July 1949, part II , P. 231

بنا ، ومن أشكال ادراكاتنا المكانية spatial والزمانية Temporal وهى من المقولات التى نفكر فيها ، ومن هنا يدرك العقل أصل الخبرة الخارجية الذى ينزغ بدوره الى التفكير فى هذه الخبرة ذاتها والتى توجد مستقلة عن ادراكاتنا الحسية لها (95) .

لقد توصل كمنط الى أن التجربة هى عالم يكفى نفسه بنفسه ، أما عالم مافوق الحس ، عالم الأشياء فى ذاتها ، عالم الميتافيزيقا بمعناه الكنطى هو عالم فوق عالم الحس ، وساعده فى التوصل الى مثل هذه الأفكار علم الطبيعة النيوتونى الذى رأى فيه كمنط أنه يتضمن حلا لمشكلة المعرفة عن طريق استخدام تصورات قبلية تتصف باليقين المطلق ، ثم ذهب بعد ذلك للبحث عن شروط يمكن أن يضعها لهذا العلم حتى يتعقل الموضوعات الخارجية والتى هى فى نفس الوقت تمثلاتنا أو تصوراتنا ذاتها ، فلم يجد غير فكرة " المثالية الترنسندنتالية " يمكن أن تحل محل جميع تصورات الفلاسفة السابقين عليه ، وهو عالم لا يحتاج الا الى الرياضيات والى التجربة أو الخبرة الآتية إلينا من علم الطبيعة النيوتونى ، وإن كانت مثل هذه الأفكار لم تستطع الصمود فيما بعد أمام سهام النقد خاصة عندما تأرجح العلم بين الرياضيات والفيزيقا التماسا للحقيقة المطلقة مما جعل نتائجه (أى نتائج العلم) غير ثابتة ومن ثم غير يقينية (96) .

ولكن كمنط لم يتوقف عند هذا الحد بل انه بحث عن مصادر أخرى للمعرفة وجدها فى الوعي والعقل والاحساس الانسانى بالحياة والواقع ، بل وجدها أيضا فى الأديان والشعر والفن والأدب . من هنا أصبح علينا استقراء الواقع والاكتثار من توجيه الأسئلة للطبيعة حتى نقصح عن مكنونات علمها وقوانينها ولا نقف بازائها مكتوفى الأيدى ننتظر ما تمنحنا إياه من علم ، عندئذ يلجأ كمنط الى الجدل الترنسندنتالى (المنطقى) لكى يكون مطيئته نحو ما أراد . وعندما تعرض لموضوع الجدل كسبيل من سبل المعرفة عرفه

(95) Ibid., P. 231.

(96) اميل بوترو ، فلسفة كمنط ، ص ص 153-154 .

تعريفات مختلفة في سياقات متباينة ، فأحيانا يعرفه بأنه منطق الخداع *logic of illusion* لأن بعض من استخدموه كانوا ميالين الى استخدامه كأداة لتوسيع معارفنا عن الأشياء وهو ميل غير مشروع ومن ثم فهو خادع ، ولكنه يسوق لنا تعريفا آخر يستبعد فيه كل مضمون للمعرفة ويحصره في استعراض الأغاليط *Fallacies* الكامنة في الأقيسة . ويحصر كمنط موضوع الجدال الترنسندنتالي في نقد استخدام هذه العناصر القبلية في موضوعات ما وراء الخبرة الحسية كأن نطلق التصور القبلي للجوهر على موضوعات لاتعطي لنا في الخبرة مثل الروح الانسانية والألوهية وما الى ذلك ⁽⁹⁷⁾ .

وترتب على دراسة كمنط لعلمي الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها " النومين " أن توصل الى أننا نعرف عالم الظواهر ولاتعلم عالم النومين الذي هو عالم رجل الدين والايمان والأخلاق ، عالم الرجل الذي يسلم ويأتى الله تعالى بقلب سليم ، لارجل العلم الذي يتفاخر بعقله القاصر المحدود ⁽⁹⁸⁾ . وعالم النومين عبارة عن كائنات أما عالم الظواهر فهو عالم الأشياء المحسوسة التى تقدم لنا بعد أن تم تشويه بنيتها العقلية ، ويقول كمنط : " كان لابد لى من تقويض العلم النظرى للمطلق حتى أفسح مكانا للاعتقاد الذى يتطلب عالما يسوده العقل والحرية " ⁽⁹⁹⁾ .

لقد أراد كمنط هدم الميتافيزيقا القطعية واقامة بدلا منها ميتافيزيقا الأخلاق والدين والعادات ، ميتافيزيقا العمل والخبرة ونظيرتها ، وبمعنى آخر أراد هدم الميتافيزيقا الكلاسيكية واقامة ميتافيزيقا نقدية لأن الأولى أرادت مجاوزة التجربة والواقع كما يفعل الرياضيون ، لذلك تعلق كمنط بالخبرة ونظائرها وتعنى نظيرة الخبرة *Analogy* التساوى بين علاقيتين كيفيتين ، بمعنى أننا اذا أعطينا صفة لعلاقة معينة أمكننا أن نعرف معرفة قبلية نوع علاقة الصفة الرابعة بالثالثة قياسا على الصفة الثانية بالأولى . ويعطى كمنط معنى آخر لنظيرة الخبرة بقوله أن هناك وجد شبه بين شئ ما أو ظاهرة من

(97) د/ محمد فتحى عبدالله ، الجدال بين أرسطو وكمنط ، ص 169 .

(98) د/ نازلى اسماعيل ، الفلسفة الألمانية ، ص 180 بتصرف .

^{٢٠} اميل بويترو ، المصدر السابق ص 131 .

حجة ، بين مقولة خالصة من جهة أخرى . وقد استخدم كسطنطين المير الخبرة في محاولة لادبغة الزمن ، ويمكن الإشارة إلى أن هذا قد أدى إلى المفاهيم .
فمن هنا بين الزمن والنظائر هـ (100) :

أ - النظائر المتصلة بموضوعات الإذعان إلى أي عالم الفطويات .
وتحدد الموضوعات سواء أكانت أشياء جزئية أو حوادث طبيعية في إطار
مقولاتي الزمان والمكان ومن ثم ترتبط النظائر بالزمن من حيث ضروره
وجودها في زمن .

ب - ترتبط نظائر الخبرة بالزمن من حيث الوجوه الزمنية أو العلاقات
الزمنية التي توجد فيها الأشياء وهي الثبات والديمومة permanence
والتعاقب succession والمعية أو المصاحبة في الوجود simultaneity
ولكنها ليست هي الزمن ذاته ، وهذه الوجوه الثلاثة ليست مستمدة من الخبرة
الحسية وإنما نعرفها معرفة قبلية .

ويقابل نظائر الخبرة مقولات ثلاث هي : الجوهر ، العلة ، والتبادل
وتحدد عن طريق الوعي Apperception .

تعقيب :

عندما نظر ايمانويل كנט الى الفلسفة منذ نشأتها خاصة فى مجال نظرية المعرفة وجد أن الفلاسفة العقليين الدوجمائيين أمثال ديكارت وسبينوزا وليبنتز قد ردوا المعرفة الى مافى العقل من أفكار مما جعل المعرفة لديهم معرفة يقينية ولكنها جوفاء بسبب تفريغها من محتواها التجريبي ، كذلك وجد الفلاسفة التجريبيين أمثال جون لوك وجورج باركلي وديفيد هيوم قد ردوا المعرفة الى التجربة وحدها دون العقل فقصوا على الضرورة السببية بين الحوادث الطبيعية ، كما جعلوا القضايا العلمية غير يقينية فهدموا العلم الطبيعي وأفسحوا الطريق للشك حتى يكون سيد الموقف وأداة التوجيه . اذن لم يحص فلاسفة الاعتقاد قوى العقل الخالص ، وانما وجدوا أن العقل يسير بمقتضى العادة فوافقوه ، لذلك أثر كنت بما أوتى من قوة وعزم وجرأة على حسم الأمور القيام بمهمة تمحيص قوى العقل ، وفحص ملكات المعرفة فحسا نقديا ، حتى يتمكن من تحديد قوى العقل ومداركه ومداه قبل أن يخوض التجربة أو يمر بالخبرات تلو الخبرات . من هنا جاء تركيز كنت على الشروط القبلية للمعرفة ولم يوف الشروط التجريبية حقها من البحث على الرغم من أهميتهما معا لاتمام العملية المعرفية ، مما يعنى أن كنت لم يأخذ عناصر فلسفته كلها أو جلها من الفلاسفة السابقين عليه وانما قام بعملية نقدية حفرت اسمه فى سجل الفلاسفة الخالدين الذين يشار اليهم بالبنان (*) .

وقد وضع كنت نصب عينيه تساؤلات يساعده الاجابة عنها فى تشييد صرح نظرية معرفية متماسكة الأركان - كما ظن - منها :

- * هل القوة العارفة عند الانسان واحدة أم متعددة ؟
- * هل لنا عن الأشياء نظرة واحدة أم نظرات متعددة ؟
- * هل يبدو لنا الواقع فى صورة واحدة أم فى صور متعددة ؟

(*) يمكن للقارئ الكريم العودة الى كل من :

1- Copleston, Frederick, A History of Philosophy, vol. 6, pp. 24-25.

2 - د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة ، ص 200 وما بعدها .

الوجدان والحكم الجمالى (**)

والمدركات العقلية عند ثلاثة أنواع ، وهى :

1 -المدركات التجريدية Abstract

وهى المدركات التى نجردها من الادراك الحسى ويمكن أن نطلقها عليه فكلمة أخضر Green كلمة مجردة وان كانت آتية من معطيات الادراك الحسى الذى فى حالة اضافتها الى المدرك المجرد أمكننا أن نحكم على شئ أمامى أنه أخضر .

2 - المدركات العقلية القبلية Apriori

وهى استعداد موجود فى العقل يمكن أن نطلق عليه أنه فطرى وان حاول كنط تجنبها لىتميز عن ديكارت وليبنتز ونطبقها على المدركات الحسية فى حالة الخبرة .

3- الصور Forms .

والصور من ابتكار كنط فهى ليست من الادراك الحسى ولا هى مما يطبق عليه وهى هامة لفهم القضايا التركيبية التى تضمها علوم الرياضيات والعلم الطبيعى والميتافيزيقيا الكنطية - تميزا لها عد الميتافيزيقيا التقليدية - والاخلاق والحكم الجمالى فضلا عن أنها سمة من السمات المميزة للفلسفة النقدية برمتها . (1) .

وان كان كنط قد استعار لفظ الصور من أرسطو فهى ليست من ابتكاره تمام ولكن وضعها فى اطار الفلسفة النقدية على هذه الصورة يعد عملا كنطيا بحثا .

ولقد تضمنت اشكالية المعرفة عند كنط عناصر كثيرة هامة منها الإشارة الى المنهج الكنطى الذى اعتبر النقد ذروة سنامة وأشار الى

(**) يمكن للقارئ الرجوع الى د/ زكريا ابراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية ، ص 48 .

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، اعداد فؤاد كامل وآخرون ، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ، 1963 ، ص 245 .

العلمين الرياضى والطبيعى باعتبار انهما أقدم العلوم وأوقاها بحثا مما جعلها تقطع شوطا بعيدا فى سبيل اليقين ، حتى اعتبرها نفسه علوسا ممثلة لأعلى درجة من اليقين وحاول أن يجعل الميتافيزيقا فى ثوابها الجديد على مثل علوم الرياضة والفيزيقا لها موضوعا ومنهجها الخاص بها وحاول أن يخلص الميتافيزيقا من غيبها ، وفى هذا لم يستطع كمنط أن يدرك أبعاد العلم الميتافيزيقي فموضوعه اختلاف اختلافنا بيننا عن موضوعات بقية العلوم ، إن موضوعات الميتافيزيقيا هى الله تعالى وجوده وصفاته وأفعاله وهى موضوعات ايمانية لا تخضع للمنهج العلمى أو للبحث فيها بحثا علميا مثل الرياضة والفيزياء والكيمياء وغيرها ومحاولة اخضاعها لعلوم الدنيا ومناهجها وموضوعاتها وطريقة براهينها خطأ بين لا شك فيه ، وكذلك من موضوعات الميتافيزيقيا الحرية الاتسانية وموضوع الحرية له أبعاد مختلفة منها الحرية الخارجية وهى علاقة الانسان بخيره سواء بالافراد أو بالمجتمع ، والحرية الداخلية وتتمثل فى حرية الإرادة أفعلا أو لا أفعلا أو من بكذا أو بكذا وغيرها والحرية بوجه عام نسبية وليست مطلقة اذن فاليقين فيها محل جدل ونقاش يشبه الجدال البنزنطى الذى لا يودى الا الى مزيد من الخلاف والعقم. كذلك من موضوعات الميتافيزيقيا العالم ومن الصعوبة بمكان أن ندرس العالم ككل لذلك نشأت العلوم وكثرت موضوعاتها وتفرعت تفاصيلها وغير ذلك فالعلم الكلى لا يختص بالعلوم الدنيوية ولكنه يختص بعلوم الدين وهذا لم يكن من مجالات البحث التى تناولها كمنط فى العقل النظرى.

وكان من الطبيعى ان يستكمل كمنط اشكالية المعرفة بالبحث فى المقولات المكان والزمان وعلاقة بقية المقولات بلوحة الاحكام الكنطية ، كما انه جعل للمعرفة ملكات ثلاث هى الحساسية الصورية والفهم الصورى والعقل وهى تعمل معا عملا تكامليا فاذا فقدنا ملكة فقدنا معها المعرفة المقابلة لها . وبالتالى المعرفة ككل . ولم يهمل كمنط الاشارة الى أهمية دور الخيال والفكر الواعى المتمثل فى الاتا العارفة فى العملية المعرفية .

وسوف تناقش اشكالية المعرفة الكنطية فى الفصل الرابع والاخير مع التركيز على التحليل والنقد والمقارنة بين موقفة كل من ابن الهيثم وموقف كمنط من اشكالية المعرفة وعناصرها .

حول التحليل والنقد والمقارنة

الفصل الرابع

حول التحليل والنقد والمقارنة

مقدمة :

إن البحث عن الحقيقة من خلال البحث في المعرفة ووسائل الوصول إليها لم يكن قاصرا على أمة من الأمم أو شعبا من الشعوب أو مفكر من المفكرين ، وإنما كان البحث عن الحقيقة من خلال البحث في المعرفة كمطلب عام وشائع ومطلق ، سعى إليها الإنسان منذ بدء الخليقة بكلمة السر " كن " فمنذ أن وطأت أقدام الإنسان الأرض وهو في حالة دائمة ودائبة من أجل البحث عن الحق والحقيقة ، وارساء دعائم المعرفة بأنواعها المختلفة ووسائل الوصول إليها . مما جعل الناس يتشعبون في كل اتجاه ، ويختلفون - بالقطع - في تصوراتهم وفي معتقداتهم - وفي اختلافهم رحمة - فقد كان سعيهم مشكورا ، وبحثهم ممهورا تارة بالنجاح وتارة بالافاق والفشل . وهذه كانت سبيل الإنسان في سعيه نحو المعرفة ، لم يتفق على وسيلة واحدة لها ، ولم يقف عند نوع واحد منها ، مما أثرى بذلك ثقافته وتراكمت معارفه وتقل ميزان تراثه . وبرغم ذلك فهو لم يقنع بعد بالتوقف والتريث والتقاط الانفاس ، ولم يرضى بما وصلت إليه يراه ، فمضى يسهي وليس لسعيه قرار ، ومضى في حيرته وليس لحيرته استقرار ، وهو في بحث دائم وليس لبحثه أستار توقفه أو تحجب عند رؤياه فتحبطه ، وهذه ميزة عظيمة منحها الله تعالى لابناء آدم حتى يسعى كل واحد منهم نحو غايته " وأن سعيه سوف يرى " .

1 - تحليل ونقد ومقارنه :

وأما التحليل فقد أخذ مداه في الصفحات السابقة من البحث خلال الفصلين الثاني والثالث ، وأما النقد والمقارنة قبابهما مفتوح لكل من أراد أن ينتقد وأن يقارن ، فإذا بدأنا بوسائل المعرفة الثلاث عند ابن الهيثم نقول أنه قد سبق الفلاسفة المحدثين والمعاصرين إليها ، فكل فيلسوف قبله كان يقول بوسيلة واحدة يقدمها على ماعداها كطريق موصل الى المعرفة ، ولكن ابن الهيثم فطر الى أهمية تعدد وسائلها وتضامنها وتعاونها في

سبيل الوصول إليها . حتى أن ابن الهيثم قد سبق كُنْط نفسه في القول بتعدد وسائل " معرفة بالاضافة الى أن كُنْط استخدم الحدس الحسى بمعنى أوسع أو أشمل مما استخدمه به ابن الهيثم ، فلم يقصر كُنْط الحدس الحسى على الادراك البصرى فقط الا اذا كان الاول لا يعنى به نموذج للمعرفة التى تعتمد على الادراكات الحسية والحدوس الحسية ، كما أن كُنْط اشارة في فلسفته الى الصفة الاضطرارية التى يتمتع بها الحدس الحسى ، بمعنى ان استقبال الانسان للحدوس الحسية يتم دون جهد أو ارادة فيكفى أن يفتح الانسان عينه ليرى وأن يتواجد فى مكان الضوضاء لكى يسمع ، وأن يده على الشئ ليعلم صلابته أو ليونته أو حرارته أو برودته وهكذا . فالحدوس الحسية كما نعلم هى مادة الادراك ، هى المادة التى تحتاج الى صورة لكى تخرجها من حالة الكمون والقوة الى حالة الفعل والصورة ، ومن خلال الصور المتعددة تكون لدينا ما يسمى بالتصورات ، فالتصورات اذن تتكون بتضافر كل من الحدوس الحسية وقوى العقل الادراكية وملكاتة المعرفية مما يساعده (أى العقل) على ترتيب المادة التى تستقبلها الحواس مشتته ومبعثرة فتتكون لدينا الصور المعرفية . (1)

ومن الفقرة السابقة نتعرف على بعض عناصر فلسفة أرسطو خاصة نظريته فى الهىولى والصورة ، مما يعنى أن ابن الهيثم وكنط كلاهما قد نهلا من منبع واحد بعض عناصر فلسفتهم فى المعرفة ، ذلك أن العلم الانسانى يتعلق بالصورة التى تمثل وحدها موضوع العلم " فالصورة هى غاية كل تغير أو هى الكمال لكل تغير " (2) . فالتغير كما يرى أرسطو لا يمكن أن يتم من الوجود المطلق الى العدم المطلق ، أو العكس ، فكلاهما ليس صحيحا ، لأن كلا الرأيين غير قابل للتصور ، مما يجعل من الضرورى وجود حالة وسطية تؤدي غرض تحقق الصورة تحققا تاما . (3)

(1) انظر ذلك ، د/ محمود زيدان ، كُنْط وفلسفة النظرية ، ص ص 53-54 بتصرف.

(2) د/ عبد الرحمن بدوى ، أرسطو ، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت ، الكبعة الثانية ، ص 1980 ، ص ص 126-127 .

(3) المرجع السابق ، ص 128 .

وليست نظرية الهيولى والصورة لارسطو هي التي استفاد منها ابن الهيثم فقد اقتبس كذلك بعض المصطلحات الارسطية الاخرى خاصة القياس مثل المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى الجزئية وان كان قد اعطاها مضمونا آخر في حديثه عن أنواع الادراك خاصة الادراك بالقياس والتمييز وحديثه عن أغلاط البصر في القياس ، مما تبين منه قدرة ابن الهيثم على اعطاء بعض المضامين الارسطية صبغة جديدة ومضمونا واقعا يختلف عما اراده لها أرسطو فضلا عن اشارته الى استقرار المقدمات الكلية وصحتها في النفس الانسانية وبرهنته على أن الانسان مطبوع باستعداده القطري على القياس والتمييز " ودل على ذلك بأن الطفل يستطيع أن يقيس ويميز بين الأشياء بدون أن يعرف ذلك لأن النفس الانسانية مطبوعة على القياس " (4) .

واتفق ابن الهيثم كذلك اتفاقا جزئيا مع الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون في قولهما بالحدس وهو الادراك المباشر لموضوع التفكير مما جعله عنصرا فعالا في العملية المعرفية لا يمكن اغفاله ، كذلك اختلف كمنط مع بوجسون في أن كلاهما استخدم الحدس بطريقة مختلفة عن الآخر ، فكنط استخدمه بمعنى ادراك الموضوعات الحسية ادراكا مباشرا واطلق عليه الحدوس الحسية ، بينما استخدمه برجسون بمعنى الرؤية الوجدانية (وليس الرؤية العقلية كما فعل ديكارت) . الخالصة التي تكمن في كل شئ متحرك ممتلئ بالحياة والحيوية ومتحرر من كل نزعة تحليلية تفسد عليه حياته وقوته وحيويته ، أو نزعة علمية تهدف الى معرفة المادة دون الاهتمام بما فيها من حياة وحيوية بطريقة نسبية حتمية .

ولكن نظرية كمنط في الحدس لم تسلم أيضا من النقد بسبب تركيزه على أن كل حدس لابد أن يكون حسيا ، مما يعرقل معرفتنا في الوصول الى أي حدس عقلي ، وجعل المقولات والمعاني القبلية مستقرها في العقل ثم انتقل من كل فكرة على حدة صورة الى تكوين معرفة ما ، لقد فصل كمنط بين المفاهيم أو

(4) أنظر ، د/ دولت عبد الرحيم ، الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم ، ص 260 يتصرف .

المعاني هـ بين التجربة الحسية فليـ ت مشتقة منها جعلنا نعتقد أن الحدس الحسيـ ما هي الا " مصادرات " تستند الى تقسيم الاحكام منذ البداية الى احكام تحليلية واحكام تركيبية قبلية . وبهذا يرى نقاد فلسفة كـنـط أنه لم يستطيع تجاوز فلسفة هيوم .⁽⁵⁾

واتفق قول ابن الهيثم بالذاكرة وربطه بين الادراك بالمعرفة وقدرة الذاكرة في اختزان الصور واسترجاعها مع قاله " بفردج " الذي قال في كتابه "فن البحث العلمي " وكثيرا ما يلاحظ المرء التغيرات التي تطرأ على منظر مألوف دون أن يعرف عنه هذا التغير " ⁽⁶⁾ . وليس بفردج فقط هو الذي سبقه ابن الهيثم بل سبق أيضا هنري بوانكاريه وبرتراندرسل وجاء بياجيـ خاصة عندما قام هذا الأخير بالإشارة والبحث في فضل الادراك ودور علم النفس في تحديد عملية المعرفة .

وإذا كنا نتكلم عن فضل سبق ابن الهيثم في كثير من الموضوعات التي تتعلق بالمعرفة عن لاحقيه من الفلاسفة والعلماء العرب والعجم معا ، فقد استفاد من منهج قياس الغائب على الشاهد في عدم ضرورة استقراء جميع المعاني التي تتقدم في ادراكها للصور ، واتفق مع ماجاء به علماء اللغة وفلاسفة علم المعاني وهي ان كل أمانة (أو اسم) يدل على صورة (أو مسمى) ، كما أكدت النظريات الحديثة في علم النفس خاصة موضوع بؤرة الشعور وهامش الشعور ، فقد عرف الامارة بأنها كل معنى يخص الصورة فهي أمانة تدل على الصورة ، ومثاله في ذلك أننا ندرك الانسان ككل قبل أن ندرك الأشياء الأكثر خصوصية فيه مثل علامات خاصة في وجهه أو يده أو ملابسه ، لقد سبق ابن الهيثم فلاسفة اللغة الذين قالوا بأن كل اسم لا بد له من مسمى ، وكل دالة لا بد لها من مدلول ولسنا نريد أن نتوسع في شرحها وان كان المجال مفتوح لمناقشة هذه الفكرة بما لدى تشارلز بيرس من فلسفة علم المعاني وغيره من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين على السواء .

وإذا انتقلنا لمناقشة نظرية المكان والزمان فلقد اتفق كل من ابن الهيثم

(5) انظر د/ زكريا ابراهيم ، " كانت " أو الفلسفة النقدية ، ص 103 .

فـ كتاب : د/ دولت ص ص 233 - 234 .

وكنط في ضرورة توافر المقولتان لاتمام العملية المعرفية فنحن لانعرف الشئ الا في مكان ما وزمان محدد ، ولكن ابن الهيثم اتفق مع العلم الحديث في قوله بضرورة أن يكون المكان والزمان نسبيان وليس مطلقين مثلما ذهب الى ذلك كنط فكانت اقتفى أثر نيوتن في القول بمكان مطلق وزمان مطلق ، وسبق ابن الهيثم كثيرون غيره بما فيهم كنط نفسه في القول بأن الزمان نفس بمعنى أننا نستشعره داخل نفوسنا ونشعر بدبيبه ولكننا لانشعر به شعورا ماديا . وقال ابن الهيثم - قيل برجسون - بأننا نشعر بمرور الزمن وأن هذا الشعور شعور متواصل ويدل عليه تواصل حياتنا النفسية ، أى أن شعورنا انما هو شعور بمرور زمان حي متعاقب ، كما استطاع ابن الهيثم أن يميز بين الزمان الرياضي المكاني والزمان النفسى الروحى وهو ما أطلق عليه برجسون بعد ذلك بعدة قرون اسم الديمومة *La Duree* التى هى " سرعة اطراد الحالات الشعورية . أو هى النظام الايقاعى الذى يعطى شكلا ذاتيا خاصا لنتالى الحالات الشعورية ، كما أن الحاضر بالنسبة للزمان النفسانى له وجود واقعى " (7) .

وهنا يختلف ابن الهيثم عن جان بياجيه - عالم النفس السويسرى الشهير - الذى أوضح لنا فى كتاباته " كيف أن الوعى بالتزامن والتعاقب هو استجابات يتعلمها الطفل فى طفولته . كما أن الأفكار عن الزمان ليست عالمية أو موحدة (8) .

وكما ذكرت فى متن البحث لقد أخذ ابن الهيثم كعالم سبق عصره وفيلسوف بز أقرانه بالمنهج النقدى فى المعرفة حيث جعلها تبدأ بفطرة العقل أى الأفكار الموجودة فى العقل عن طريق الاستعدادات التى منحها الله تعالى للإنسان ثم يبدأ احتكاكه بالواقع الخارجى عما يكسبه الخبرة والتجربة والتى

(7) د/ يوسف مراد ، مبادئ علم النفس العام ، ص ص 523 - 524 .

(8) روى بورتر ، تاريخ الزمان ، فى كتاب : فكرة الزمان عبر التاريخ ، مستشار التحرير كولن ويلسون ، المشرف على التحرير : جون جرانت ، عالم المعرفة ، العدد 159 ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، شعبان / رمضان 1412 هـ ، مارس 1992 ، ص 8 .

لا بد لها من أن تتم في زمان ومكان معينين ولا بد أيضا لكي تتكامل المعرفة أن توفر عنصريها معا : فطرة العقل والتجربة من الواقع الخارجى . كل هذا مكن ابن الهيثم من التوصل الى نتائج نفسية هامة وسبق بها أيضا كل من النيورجسين وريتشارد روك وروبرت فانتز وجوزيف كامبوس وهى نتائج عديدة وعميقة فى آن واحد ، وقد استطاعوا أن يثبتوا فى دراساتهم ما أثبتته ابن الهيثم من قبل خاصة نمو تكوين الادراك عند الأطفال من أعمار مختلفة ومتفاوتة عند فانتز عن طريق الرؤية وما أسموه بالمنحدر البصرى عند دوك أو ادراك الأعماق عند جوزيف كامبوس " بل ان ما أشار اليه ابن الهيثم من قدرة الطفل على التمييز بالقياس مثل تمييزه الحسن من القبح - وهو لا يعرف معنى التمييز والقياس يشير الى مرحلتين مهمتين من مراحل النمو العقلى المعرفى عند الأطفال والتي افترضها (جان بياجيه) عالم النفس السويسرى هما : المرحلة الحسية الحركية وادراك الأطفال للمبصرات " (9) .

ولم يقف قول جان بياجيه عند هذا الحد بل انه افترض أن النمو المعرفى عند الطفل يمر بمراحل أربع تنظم تفاعل الطفل مع بيئته ، بالرغم من اختلاف معدل النمو من طفل الى آخر ، الا أن هذه المراحل تنطبق على جميع الأطفال دون استثناء ، وهذه المراحل هى :

أولا : المرحلة الحسية الحركية Senso rimotor Period

وتبدأ هذه المرحلة منذ ميلاد الطفل وتستمر حتى سن الثانية من عمره تقريبا ، وخلالها تظهر ردود الأفعال الانعكاسية الولادية ، ويستمر التطور حتى يصل الطفل الى فكرة تكوين الروابط العقلية . وتتميز هذه المرحلة بأنها غير لغوية ، بمعنى أن اللغة لا تتدخل فى تكوينها ولا تسهم فى نمو الطفل أو تطوره ، بل تتميز بوجود خبرات ذاتية وتفاعل مع البيئة بعلاماتها المتباينة ، وتنظم هذه الخبرات من خلال مفاهيم مثل السببية والقصدية والقيم

(9) د/ دولت عبدالرحيم ، مصدر سابق ، ص 253 .

ثانيا : المرحلة قبل الاجرائية preoperational period

تبدأ هذه المرحلة من سن الثانية وحتى سن السابعة من العمر ، يكتسب خلالها الطفل اللغة ويعرف العلاقات الزمنية الثلاث ، كما يتمكن أيضا من التخيل والتمثيل والتكيف ، بالإضافة الى قدرته على التعامل مع متغيرات البيئة ، ويتسم التعامل العقلي خلالها بالتمركز حول الذات ، وتساعد اللغة على عملية التطبيع الاجتماعي والتعامل مع الحقائق الموضوعية (11) .

ثالثا : مرحلة الاجراءات المحسوسة Concrete operations

تمتد هذه المرحلة أربع سنوات من السابعة وحتى الحادية عشرة ، نرى الطفل خلالها يتمكن من النقاط الافكار المجردة Abstract ideas التي تتمثل في الكم والكيف ، ويتكون لديه نسق منطقي فيرتب الاحداث وتزايد قدرته على تجميع الجزئيات (الفك والتركيب) في وحدة كلية واحدة وتتابع منطقي وبذلك تتكون لديه المرونة والحركية في التعامل مع المشكلات وحلها (12)

رابعا : مرحلة الاجراءات الشكلية Formal operations period

وتستمر هذه المرحلة من سن الحادية عشرة وحتى سن الخامسة عشرة ، ويستطيع الطفل خلالها تفهم الأسس المنطقية لتفكيره وتفكير الآخرين وينتقل فيها من مرحلة الاجراءات المحسوسة السابقة الى معالجة العلاقات والوصول الى مكونات وبناءات العمليات العقلية ، ويتوصل فيها الطفل أيضا الى ادراك المعاني والفروق بينها وكذلك ما يحمله كل معنى من معانيها (13) .

مما سبق يتضح أن اهتمام الفلاسفة على اختلاف مشاربهم بنظرية المعرفة الشاملة كان اهتمام مبكرا ، فقد نظروا الى المعرفة - ومن بينهم ابن

(10-13) د/ محمد شحاته ربيع ، تاريخ علم النفس ومدارسه ، دار الصحوة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1406 هـ / 1986 م ، ص ص 451-453 .

وايضا كتاب : ارتوف وتينج ، مقامة في علم النفس ، ترجمة د/ عادل عر الدين الاش - واخرون ، دار ماكجروهيل للنشر ، القاهرة ، 1983 ، ص 52

الهيثم - من جهات متعددة أى من جهات نفسية وفيزيائية ومنطقية وفلسفية، فلم يغفل ابن الهيثم فى نظريته ارتباط المعرفة ببعض العمليات العقلية والنفسية مثل الانتباه والتخيل والتذكر والزمن النفسى حتى أسباب خداع الانسان فى بعض ادراكاته واخطائه لم يهملها ، بالاضافة الى نظرية الكلية للاشياء والتي سبق بها مدرسة الجشطالت Gestalt الالمانية وتناوله باسم " الادراك الكلى " للشيء المراد معرفته ، وأيضا سبق ابن الهيثم ديكارت فى قوله بالافكار الفطرية فى العقل مثل فكرة القياس التى يراها ابن الهيثم أنها مطبوعة فى عقل الانسان ، فهى فكرة فطرية لا يكتسبها الانسان من التجربة كما قال جون لوك صاحب العبارة الشهيرة ان الانسان يولد وعقله صفحة بيضاء Tabula Rasa ثم تقوم التجربة والخبرات الانسانية المختلفة بتسطير المعرفة عليها ، فاقترب بذلك من العقليين Rationalists ونأى عن التجريبيين Empiricists ومهد الطريق لفلاسفة التوفيق أمثال كنت ووجههم نحو نظرية جديدة . ولعل ارسطو عندما أهتم بالقياس وهو نظريته الاساسية فى المنطق الصورى القديم استخدمها دون أن يقصد أو يفطن الى أنها فكرة فطرية عكس الاستقراء الذى لا يصلح دون استقراء جميع أو أغلب الكائنات المراد اصدار قانون عام وعلمى بشأنها فكان ابن الهيثم أول من نبه الازهان الى فطرية فكرة القياس فى العقل .

وبالنسبة لكنط فقد ترك لنا ميراثا فلسفيا عظيما ، الا أن بعد هذا الميراث الفلسفى قد أصبح له أهمية تاريخية وفقد أهميته الفلسفية والعلمية مثل قوله بأن المكان والزمان مطلقين فهدمت نظرية اينشتاين فى النسبية هذه النظرية وبالتالى نظرية نيوتن أيضا التى اعتمد عليها كنت ، ويتبقى أن المعرفة يجب أن تتم فى زمان ومكان محددين وليس فى مكان وزمان مطلقين أو لأنهائين . وكان لكنط فضل عظيم فى القول بالتصورات القبلية التى كان لها أهمية قصوى فى عملية الربط والتوحيد بيه هذه الانطباعات الحسية المشتتة، فضلا عن اعطاء معرفتنا بوجود العالم المحسوس موضوعية وأن مصدر هذه الموضوعية العقل وليس الانطباعات الحسية كما كان يعتقد من قبل خاصة لدى التجريبيين أمثال جون لوك وديفيد هيوم، وكان لكنط أيضا فضل - يشترك فيه آخرون - عن محدودية العقل الانسانى فهو ليس مطلق

القدرة ولا يستطيع تجاوز حدوده ، مما جعله قاصرا عن معرفته العالم المعقول ، عالم الاشياء في ذاتها وهو عالم الغيب لدى الاسلام وفلاسفة المسلمين ، فهو عالم يتطلب التسليم به والايمان المطلق لا محاولة البرهنة عليه بنفس الطرق والوسائل التي تيرهن بها على وجود العالم المحسوس ، عالم الاشباح الافلاطوني ، هذا العالم المتغير .

لذلك حاول أنصار كنط وتلاميذه انقاذ فلسفته من التناقض الذي اضطر الى الوقوع فيه ، مثل رينهولد Reinhold وفشته Fichte الذي حاول استبعاد فكرة الشئ في ذاته استبعادا نهائيا باعتباره شيئا قائما بنفسه مستقلا عن الذات مما يترتب عليه في النهاية وجود الذات المدركة ، أو الاتنا العارفة التي تعتبر بمثابة الوجود المطلق لأنها وصفت وجود نفسها بنفسها كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي ..

واذا كان شولتسه Schulze قد ذكر في كتابه " نقد فلسفة كنط " أن الشئ في ذاته مجرد فرض افترضه كنط لكي يبين لنا الفرق بين قدرة العقل على ادراك الظواهر الواقعية الملموسة وبين عدم قدرته على تعدى معرفة الظواهر الى ما عداها من اشياء تقع خارج حدود الخبرة الانسانية ، فان شولتسه نفسه - وهو متأثر بأفلاطون - يذكر أن الشئ في ذاته عند كنط هو نفسه " الصور " Forms أو " المثل " عند افلاطون ، وهما ليسا شيئا واحدا ولكنهما متشابهان تمام التشابه ، الا أن شولتسه ذهب الى أبعد من ذلك فجعل الارادة عند شوبنهاور هي نفسها الصورة الافلاطونية من ناحية ، والشئ في ذاته من ناحية أخرى ، وهو ما ذهب اليه شوبنهاور وبذلك فقد أعاد شوبنهاور الشئ في ذاته الى الوجود (14) . ومن قال أنه غير موجود ؟ أن عالم الاشياء في ذاتها موجود ولكن العقل الانساني قاصرا على ادراكه بوسائله البرهانية تختلف في طبيعتها عن طبيعة هذا العالم الذي تكفل رب العزة بوصفه لنا في القرآن الكريم وقربه الى الازمان بتشبيهه بعالمنا المحسوس الذي نعيش فيه عندما تحدث عن الحقائق والغناء وأنهار العسل

(14) د/ عبد الرحمن بدوي ، شوبنهاور ، ص ص 65-66 .

واللبن والخمر الحلال ونتحدث عن منازل الجنة ودرجاتها والحوار العين ولكنها صور تشبيهية تقريبية لما فى عالم المثل ، عالم الاشياء فى ذاتها العالم المعقول الذى يفوق كل ما رآته العين ، فهو ما لآعين رأت ولا خطر على قلب بشر .

ولقد كان تصور كنط للميتافيزيقا تصور خاطئ منذ البداية فقد وصلت اليه ميتافيزيقا كلاسيكية تقليدية بنى عليها رأيه ، فمجال الميتافيزيقا يختلف عن مجال بقية العلوم الاخرى مثل الرياضيات والطبيعة والكيمياء بل وسائر العلوم الانسانية الاخرى مما يجعل تطبيق نفس مناهجها على الميتافيزيقا خطأ فادح منذ البداية ، فكل منهما منهج خاص وموضوعات خاصة ، والخلط بينهما يتسبب فى ايجاد مشكلات فلسفية يصعب حلها ، واستطاع كنط أن يحول الميتافيزيقا الكلاسيكية من علوم تختص بالبحث فى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وربوبيته وألوهيته وموقف الانسان منها بحيث يتعين على الانسان أن يعى تماما ومنذ الوهلة الاولى أن هذه الموضوعات ليست موضوعات بحث عادية لا تخضع للبحث بمنهج العلوم الطبيعية بقدر ما تخضع كما ذكرت للتسليم والايمان ، كذلك موضوعات النفس والحرية الانسانية . من هنا فإن موقف كنط من الميتافيزيقا وجعلها كيان معرفي يتميز بتركيبه القبلى بمعنى " أنها تدل على اضافة فعلية الى معرفتنا بدلا من كونها مجرد تحليل لمعاني مختلف التصورات . وقبلية بمعنى أنها تحدث مستقلة عن عملية الادراك " (15) .

والموقف السابق جعل كنط يقسم الميتافيزيقا الى نوعين احدهما ميتافيزيقا مشروعة والاخرى غير مشروعة ، تقوم الاولى على الخبرة المتمثلة فى عالم الظواهر والاخلاق ، أما الاخرى فقد جعل مجال اهتمامها علوم الدين .

كما أراد كنط أن يجعل المبادئ القبلية فى العقل مثل بديهيات ومسلمات ومصادر الهندسة التى اعتقد فيها ، فلا يثبتها ولكنه يسلم بها

(15) ريتشارد شاخنت ، رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة د. أحمد حمدي محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (الالف كتاب للتالى رقم 132) القاهرة ، 1993 ، ص 263 .

تسليماً ، وبرغم حسن نية كنط في قوله بالمبادئ القبلية الا أنه أخذ عليه باعتبار أنه تهرب من محاولة اقامة البراهين عليها ، وقد فتح بقوله هذا عالماً جديداً للفلسفة وانقذها من الدوران في حلقة مفرغة وذلك عندما أدخل الذات كعنصر أساسي في العملية المعرفية تكون هي نقطة البداية فيها وليست الأشياء المادية الآتية من العالم الخارجي إلى الذات الانسانية ، فضلاً عن استطاعته اكتشاف نقائص النفس في المعرفة وقدم لها الحلول الممكنة وعلاج النفس حتى تستقيم لها المعرفة . وهاتان النقطتان متناقضتان ، وهما تسليمة بالمبادئ القبلية بديهيات في العقل الانساني وفي نفس الوقت كانت هي السبب الاساسي ومحور ثورة كنط الكوبرنيقية وجعل المعرفة داخل الانسان تخرج منه إلى العالم الخارجي وليس العكس كما كان شائعاً وتسبب في ايجاد العديد من الاشكاليات والجدليات بين الفلاسفة والمفكرين شرقاً وغرباً ، فاذا أردنا الاختيار بينهما فلا مناص أمامنا من قبول مبادئ كنط القبلية باعتبارها بديهيات ومسلمات في العقل انقاداً للذات العارفة بل و العملية المعرفية برمتها .

ولقد أخطأ شوبنهاور عندما قال عن أفكار العقلية الترنسندنتالية وهي الله تعالى والعالم والنفس انها أوهاما وقع فيها كنط وكان يجب عليه انكارها ، ولكننا نؤكد مع كنط أنها ليست أوهاما بل هي موضوعات حقيقية إذا فقدنا الانسان فقد معها كل شيء ولم يصبح لسعيه نحو الحقيقة أية معنى ، بالاضافة الى أن اتهام كنط نفسه بأنه مولع بحب التقابل والتناظر ، وأن ولعة هذا هو الذي ساقه نحو تناول هذه الافكار ، وقد أخطأ شوبنهاور للمرة الثانية في حق كنط ، قد يكون كنط مولع بالتقابل والتناظر في مجال آخر مثل المقولات والاحكام ولكنه لم يكن كذلك في مجال أفكار العقل الميتافيزيقية التي جبل الانسان على التفكير فيها الا أنه شهد بذلك منذ البدء . وبسبب اهمال الاساس الديني في الحياة تخطب البعض عند النظر في مثل هذه الموضوعات ومحاولة البحث فيها مما أدى إلى فشله في النهاية لأنه لم يفتن إلى أهمية هذا الاساس ، فلقد كان كنط مؤمناً بما ورد في الدين المسيحي بينما رفضه شوبنهاور بل وحاول تشويه صورة كنط ، وهو نفس الاتجاه العلماني في كل زمان ومكان .

واذا اردنا أن ننصف كنط في قوله بعالمين:الظواهر والأشياء في ذاتها كنا مع كنط في قوله هذا ، فهناك عالم الظواهر ومجاله البحث في المادة،

و عالم الأشياء فى ذاتها ومجاله ليس البحث الفلسفى بل مجاله النزعة الايمانية
والاعتد العلقى حيث توضح الذات الالهية فى مكانها الصحيح ، والذات
الانسانية فى مكانها الآخر الصحيح أيضا ، فلقد كان كمنط يعرف حقا أن
الانسان محدود فى كل شئ .. القدرة والعقل والعمر أيضا ، لذلك أعلى من
شان الارادة الخيرة لأنها سبيل الانسان للاعلان عن وجوده من
ناحية الوصول بذاته نقيه الى عالم الأشياء فى ذاتها ، وإن كان هو نفسه لم
يعلم ذلك جهارا نهارا كما يقول كمنط نفسه : " ان جميع محاولات الاعتماد
على العقل فى اللاهوت على أى نحو نظرى لن تجدى على الاطلاق وستكون
بحكم طبيعتها فارغة وباطلة " . (16)

ويقول كمنط فى موضوع آخر :

" فلما كانت هذه الموضوعات لا تتبع التجربة الممكنة ، لذا يتعذر الحصول
على معرفة تجريبية أو بعدية بها أيضا ، ولما كانت القضايا التحليلية البحتة
لا تقدم أية وعرفة بما هو موجود بالفعل ، فان هذا يعنى استحالة أية معرفة
نظرية بطبائعها أو بوجودها ، أن اعتقد أن المعرفة برمتها تتبع جانب أو آخر
من هذين النوعين " . (17)

الخاتمة :

وفى الختام أرجو أن أكون قد وفقت - ولو بعد التوفيق - فى تحقيق
الهدف الاساسى من هذا البحث وهو عقد مقارنة نقدية تقوم على تحليل
اشكالية المعرفة عند عملاقين من عمالقنة الفكر الانسانى
هما الحسن بن الهيثم الفيلسوف العربى المسلم الذى اصقلته الحياة
العقلية فى الشرق الاسلامى وهو فى أوج مجده وتقدمة وحضارته
الزاهرة بكل نفيس ، وايمانويل كمنط الفيلسوفى الالمانى (البروسى) الغربى
المسيحى الذى اصقلته حضارة عصر النهضة بكل
ثقلها العلمى وتراثها الفكرى والفلسفى الذى ورثته عن

(16) نفس المصدر ، ص 297 .

(17) نفس المصدر ، ص ص 263-264 .

العالم اليونانى القديم والحضارة الاسلاميه العظيمة وان اغفل معظم المفكرين والادباء والفلاسفة المنبع الشرقى الاسلامى تحت وطأة العنصرية التى يرفضها العلم والفكر كما يرفضها الدين الاسلامى السمع .

ولقد سعى الفيلسوفان - كلاهما من أجل الوصول الى الحقيقة واليقين فكان سعيهما مشكورا وعلينا جميعا يقع عبء استكمال المسيرة على خطين : أحدهما أن نقدم التراث المخبوء تحت ثرى النسيان والاهمال المتعمد أيضا بطريقة حديثة تتناسب مع بدايات القرن الحادى والعشرين الذى أطل علينا برأسه قبل أن يسلم القرن العشرين الروح ، والآخر أن نقدم زناد أفكارنا فنقدم للأجيال القادمة ميراثا جديدا وتراثا يليق بعابرة نهايات القرن العشرين، فهل من مبارز ؟

والحمد لله

ولله الامر من قبل ومن بعد ..

المصادر والمراجع العربية والاجنبية

أولا : المصادر والمراجع العربية والمترجمة :

- 1- د/ ابراهيم مصطفى ابراهيم ، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى ، دار النهضة العربية بيروت ، الطبعة الاولى ، 1993 .
- 2- ابن ابى أصيبعة ، عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، دار الفكر ، بيروت ، 1975 .
- 3 - د/ أحمد عزت راجح ، أصول علم النفس ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة السادسة ، 1966 .
- 4- أفلاطون ، فيدون ، ترجمة وتعليق وتحقيق د/ على سامى النشار والاستاذ عباس الشربينى ، دار المعارف ، الاسكندرية ، 1965 .
- 5- الحسن بن الهيثم ، المناظر ، تحقيق د/ عبد الحميد صبره ، الكويت ، 1983 .
- 6- الحسن بن الهيثم ، ثمره الحكمة ، تحقيق د/ عبد الهادى أبو ريده ، الكويت ، الطبعة الاولى ، 1987 .
- 7- أرتوف ونتيج مقدمة فى علم النفس ، ترجمة د/ عادل عز الدين الاشول وآخرون ، دار ماكجروهيل للنشر ، القاهرة ، 1983 .
- 8- اميل بوئرو ، فلسفه كنط ، ترجمة د/ عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1972 .
- 9- أوزفالد كولبه ، المدخل الى الفلسفه ، ترجمة د/ أبو العلا عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1942 .
- 10- د/ توفيق الطويل ، أسس الفلسفه ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، 1979 .
- 11- جاكوب برونوفسكى ، التطور الحضارى للانسان (وارتقاء الانسان) ، ترجمة د/ أحمد مستجير ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1997 .
- 12- د/ جورج قنواتى ، مادة " المعرفة " منشورة بالموسوعة الفلسفية

- العربية اشرف د/ معن زيادة ، معهد الانماء العربى ، بيروت ، 1986 .
- 13- د/ حسن عبد الحميد ، دراسات فى الابيستمولوجيا ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ، 1992 .
- 14- د/ حلمى على مرزوق ، فى النظرية الادبية والحداث ، الشنهاى للطباعة والنشر ، الاسكندرية 1997 .
- 15- د/ دولت عبد الرحيم ابراهيم ، الاتجاه العلمى والفلسفى عند ابن الهيثم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1995 .
- 16- روى بورتر ، تاريخ الزمان ، فى كتاب : فكرة الزمان عبر التاريخ ، مستشار التحرير كولن ويلسون ، المشرف على التحرير جون جرانت ، عالم المعرفة العدد 156 ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والاداب ، الكويت، شعبان / رمضان 1412 هـ ، مارس 1992 .
- 17- ريتشارد شاخ ، رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة د/ أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1993 .
- 18- د/ زكريا ابراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1972 .
- 19- د/ عادل ضاهر ، مادة " معرفة " (الشروط المنطقية للمعرفة ، فى الموسوعة الفلسفية المختصرة ، اعداد فؤاد كامل وآخرون ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1963 .
- 20- د/ عبد الحميد صبره ، الصورة فى نظرية ابن الهيثم ، ترجمة د/ عبد الله العمر ، الكويت 1987 .
- 21- د/ عبد الغفار مكاوى ، لم الفلسفة ؟ ، منشأة المعارف ، الاسكندرية، 1981 .
- 22- د/ عبد الرحمن بدوى ، أرسطو ، وكالة المطبوعات الكويت دار القلم بيروت ، الطبعة الثانية ، 1980 .
- 23- د/ عبد الرحمن بدوى ، شوبنهاور ، وكالة المطبوعات الكويت ، دار

القلم بيروت 1942 .

24- د/ على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، دار المعارف ، الاسكندرية ، الطبعة الثانية ، 1965 .

25- فرانز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ، ترجمة أنيس فريجه ، دار الثقافة ، بيروت ، 1980 .

26- د/ فؤاد أبو حطب ، القدرات العقلية ، مكتبة الانجلوا المصرية ، القاهرة ، 1973 .

27- د/ فؤاد زكريا ، نظرية المعرفة والموقف الطبيعى الانسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1977 .

28- د/ قبارى محمد اسماعيل ، علم الاجتماع والفلسفة ، الجزء الثانى ، نظرية المعرفة ، دار الكاتب للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، 1966 .

29- د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازى، الطبعة الثانية ، 1988 .

30- لندا ل. دافيدوف ، مدخل علم النفس ، ترجمة د/ السيد الطواب وآخرون، دار ماكجروهيل للنشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، بدون تاريخ .

31- د/ محمد شحاته ربيع ، تاريخ النفس ومدارسه ، دار الصحوة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1406 هـ / 1986 م .

32- د/ محمد فتحى الشنيطى ، المعرفة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1962 .

33- د/ محمد عثمان نجاتى ، الادراك الحسى عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1961 (الطبعة الاولى 1948) .

34- د/ محمد أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الرابع الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية 1996 .

34- د/ محمد البهى ، الفكر الاسلامى فى تطوره ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1981 .

35- د/ محمد ثابت الفندى ، مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1987 .

36- د/ محمد عزيز نظمي سالم ، تفسير مناهج المعرفة ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ، 1997 .

37- د/ محمد فتحى عبد الله ، الجدل بين أرسطو وكنط (دراسة مقارنة) ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، والنشر والتوزيع ، الطبعة الاولى ، 1415هـ - 1995 م .

38- د/ محمود حمدى زقزوق ، تمهيد للفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، 1994 .

39- د/ محمود فهمى زيدان ، كنط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، الاسكندرية ، 1968 .

40- د/ محمود فهمى زيدان ، تقديم كتاب : د/ حسن عبد الحميد ، دراسات فى الايستمولوجيا ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ، 1992 .

41- د/ محمود فهمى زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكرى الاسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الاولى ، 1989

42- د/ نازلى اسماعيل حسين ، الفلسفة الالمانية ، عين شمس ، القاهرة ، 1990 .

43- هنرى ودانالى توماس ، أعلام الفكر الاوروبى من سقراط الى سارتر ، ترجمة عثمان نويه ، الجزء الاول ، دار الهلال ، القاهرة ، (العدد 313) محرم 1397 هـ - يناير 1977 م .

44- د/ يوسف مراد ، مبادئ علم النفس العام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، بدون تاريخ .

45- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، 1979 .

46- د/ يوسف كرم ، العقل والوجود ، دار المعارف ، القاهرة ، 1956 م .

ثانيا : المصادر والمراجع الاجنبية :

- 1- Ackermann, Robert, Theories of knowledge , TATA Mc Graw Hill Publishing company ltd., Bombay New Delhi , 1965.
- 2- Alston, William , Are positivists Metaphysicians ? the philosophical Review , A Quarterly Journal, January 1954.
- 3- Copleston, Fredrick, A history of philosophy , image books, vol. 6, part II , New york, 1960 .
- 4- Ewing , A.G., Ashort commentary on Kant's Citique of pure Reason , Methuen, London, 1962.
- 5- Fuller , B.A. G., A history of philosophy , New york, July 1949, (part II) .
- 6- Hume , David , Inquiry concerning Human understanding , ed. by L.A. selby Bigge , 2nd. edition , Oxford , 1902 .
- 7- Kant, Immanuel, prolegomena to any future Metaphysics that will be able to present it self as a science, trans . by, p. Lucas , Manchester university press , 3rd. impression , 1962.
- 8- kant, Immanuel, critique of pure Reason, trans by Norman kemp Smith Macmillan, London , 2nd impression 1933, reprinted 1961 .
- 9- Lalande , Andre, Vocabulaire technique et critique De la philosophie , sixieme Edition Revue Et augmentee, presses universitaires De France , Paris , 1951 .
- 10- Pears,D., what is knowledge ? George Allen & unwinn

Ltd., London , 1972

11- Paton , H.J., Kant's Metaphysics of Experience, Vol. 1 ,
Allen & Unwin ltd., London , 1951 .

12- Russell ,B., the problems of philosophy , oxford
university press , London , 1973 .

13- Russell, B., Our knowledge of the External world , Allen
& Unwin ltd., london , 1961 .

14- Thilly , Frank , A history of philosophy , George Allen ,
London , 1952 .

15- Wright , william kelley A history of Modern philosophy,
the Macmillan company , New york. 1946 .

ثالثا المعاجم والموسوعات :

1- المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، الهيئة العامة لشئون المطابع
الاميرية ، القاهرة ، 1399 هـ ، 1979 م .

2- المعجم الفلسفي المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو ،
1986 .

3- معجم أعلام الفكر الانساني ، اشراف د/ ابراهيم مذكور ، المجلد الاول،
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1984 .

4- الموسوعة الفلسفية المختصرة ، اعداد فؤاد كامل وآخرون ، مكتبة
الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1963 .

5- الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف د/ معن زيادة ، معهد الانماء العربي
بيروت ، 1986 .

فهرست

* تقديم .

* مقدمة .

حول نظرية المعرفة .

الفصل الاول :

حول نظرية المعرفة

مقدمة

1- تعريف المعرفة .

2- موضوعات المعرفة .

3- المعرفة واشكالية الفلسفة .

4- المعرفة نشاط روحي .

اشكالية المعرفة عند الحسن بن الهيثم .

الفصل الثاني :

اشكالية المعرفة عند الحسن بن الهيثم .

مقدمة .

1- المنهج عند ابن الهيثم .

2- مفهوم الفلسفة عند ابن الهيثم .

3- نظرية المعرفة عند الحسن بن الهيثم .

4- علاقة علم النفس بنظرية المعرفة .

5- أنواع الإدراك .

أ- الادراك الحسى .

ب- الادراك بالمعرفة .

- ج- الادراك بالقياس والتمييز .
- د- الادراك والاستدلال .
- هـ - الادراك بالبداية والتأمل .
- و- الادراك بالتأمل وعلاقته بالمكان والزمان .
- 6- أثر الاعتدال في المعرفة وأخطاء البصر .
- أولا : الخطأ في مجرد الاحساس .
- ثانيا : أخطاء في المعرفة .
- ثالثا : خطأ في التمييز والقياس .

تعقيب

اشكالية المعرفة عند ايمانوئل كنت

الفصل الثالث :

اشكالية المعرفة عند ايمانوئل كنت .

مقدمة

1- حياته ومصنفاته .

2- الفلسفة الترنسندنتالية والنقدية

أولا : الفلسفة الترنسندنتالية

ثانيا : الفلسفة النقدية

3- اشكالية المعرفة عند كنت

4- عناصر اشكالية المعرفة

أولا : المنهج الكنطي

ثانيا : العلم الرياضى

ثالثا : العلم الطبيعى

أ- الزمان والمكان

ب- نقد نظرية المكان والزمان الكنطية

رابعاً : المقولات .

- جدول الاحكام

- جدول المقولات

خامساً : ملكات المعرفة

أ- ملكة الحساسية الصورية

ب- ملكة الفهم الصوري

ج- ملكة العقل

سادساً : دور الخيال والفكر الواعي الخالص في المعرفة .

سابعاً : علاقة الميتافيزيقيا والخبرة بالمعرفة.

تعقيب

حول التحليل والنقد والمقارنة

الفصل الرابع :

حول التحليل والنقد والمقارنة

مقدمة

1- تحليل ونقد ومقارنة .

الخاتمة

أولاً : المصادر والمراجع العربية والمترجمة.

ثانياً : المصادر والمراجع الاجنبية .

ثالثاً : المعاجم والموسوعات .

الفهرست .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

* * * * *

اشكالية المصطلح الفلسفى

دكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم
قسم الفلسفة

كلية الآداب بدمنهور - جامعة الاسكندرية

اشكالية المصطلح الفلسفي (*)

مقدمة :

لابد وأن نعترف بعد أن قطعت المعرفة الانسانية في المجالين الفلسفي والعلمي شوطا بعيدا بأهمية المصطلح على وجه العموم ، والمصطلح الفلسفي على وجه الخصوص ، فقد أصبح المصطلح من أهم مفاتيح العلم ، ويدل مدى استقراره على مدى استقرار ورسوخ العلم ذاته ، وثبات أسسه وقواعده ، لذلك فما زال المفكرون في كافة التخصصات العلمية يتناقشون ويتجادلون حول أهمية المصطلح ، وتزداد حدة الخلاف حول هذا المصطلح أو ذاك في محاولة صادقة للاتفاق على معنى مصطلح هذا العلم أو ذاك أيضا ، حتى غدت اشكالية المصطلح من أهم ما يشغل العمل النقدي ، من هنا أصبح من الضروري عقد الندوات والمناظرات والمؤتمرات لمناقشة قضايا المصطلح على اختلاف مستوياته ، مثل مؤتمر النقد الادبي الذي عقد في جامعة اليرموك بإربد بالمملكة الاردنية في الرابع عشر من شهر يونيو عام ألف وتسعمائة وأربع وتسعون ، وندوة " قضية المصطلح العلمي " التي عقدها حمزه قبلان المزيны بإشترك عدد من الباحثين المهتمين بهذه القضية ، وكذلك ندوة " المصطلح العلمي في التراث الاسلامي " التي عقدها المعهد الوطني للتعليم العالي للحضارة الاسلامية بمدينة وهران بالجمهورية الجزائرية عام ألف وتسعمائة ستة وتسعون وكان الهدف الذي يقف من وراء عقد هذه الندوة هو ضبط وتدقيق المنجز العلمي العربي الاسلامي ومحاولة الخروج من فوضى تعدد المصطلحات والبحث في أمر توحيدها خدمة للعلم ومحاولة المشتركين وضع أسس هذا التوحيد لاستيعاب منجزات العصر العلمية تجنباً لخطر القطيعة البادية للعيان مع المنجز العلمي العربي ، ودارت المناقشات في هذه الندوة الهامة حول نشأة المصطلح العلمي في التراث العربي الاسلامي - المصطلح في ظل العلوم الشرعية ، وعلاقة المصطلح بعلوم اللغة العربية واستخدام المصطلح في العلوم الانسانية على

(*) أعد هذا البحث الدكتور / ابراهيم مصطفى ابراهيم .

اختلاف أنواعها .

وتبين لنا من عقد مثل هذه الندوات والمؤتمرات أهمية المصطلحات في توحيد لغة الحوار بين المفكرين العرب لكي يسهل التفاهم فيما بينهم من أجل ارساء دعائم العلوم المختلفة والعمل على تقدمها وارتقائها .

أولا : تعريف المصطلح :

كثرت التعريفات الخاصة بعلم المصطلح فمنها التعريفات اللغوية التي وردت بالقواميس اللغوية ، ومنها التي وردت بالقواميس الفلسفية ، ومنها التي وردت في سياقات النصوص المختلفة ، ويعنى " الاصطلاح " اتفاق طائفة على شئ مخصوص ، وأيضا اتفاق في العلوم والفنون على لفظ أو رمز معين لاداء مدلول خاص ، ويقال : لكل علم اصطلاحاته ، والمصطلح هو لفظ أو رمز يتفق عليه في العلوم والفنون للدلالة على آداء معنى معين ⁽¹⁾ .

وورد في قاموس ماكميلان معان لغوية كثيرة المصطلح term نذكرها فيما يلي ⁽²⁾ .

1 - المصطلح هو كلمة أو عبارة لها معنى محدد في مجالات بعينها مثل المصطلحات القانونية Legal terms والمصطلحات العلمية Scientific terms .

2 - والمصطلح هو أية كلمة أو لفظ أو عبارة تستخدم بمعنى محدد مثل لفظ " حبيبي " الذي يعنى أنه مصطلح يدور حول المحبة .

3 - ويأتى بمعنى طريقة خاصة تستخدم في الحديث أو نوع من اللغة مثل قولنا : " لقد أجابنى على سؤالى بمصطلحات غامضة " .

4 - ويستخدم بمعنى محدد مثل فترة زمنية محددة ، وهى الفترة التي

(1) مجمع اللغة العربية ، المعجم الوجيز ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة، 1414 هـ - 1993 م ، مادة الاصطلاح ص 368 .

(2) Macmillan Dictionary, William D. Halsey, Editorial Director, New York, 1973, Item" Term", PP.1028-29.

يستغرقها الحدث ، أو عقد ايجار محدد المدة .

5 - وكذلك يأتي بمعنى تقسيم السنة الدراسية الى فصل الربيع وغيره .

6 - وفي القانون يستخدم بمعنى الفترة التي يستغرقها انعقاد الجلسة .

7- وفي مجال العلاقات الاجتماعية يأتي بمعنى الصلات الطبية أو العلاقات الوثيقة بين الافراد .

8- وفي مجال السياسة يستخدم بمعنى الشروط التي بموجبها يتم الاتفاق مثل شروط الاستسلام أو عقد المعاهدات .

9- وفي مجال الرياضيات يأتي بمعنى كل الكميات التي تكون كسر fraction أو نسبة Ratio أو ما يكون سلسلة عددية ، وكذلك كل الكميات التي ترتبط بعلاقات الاضافة plus أو الطرح minus خاصة في مجال علم الجبر .

10- ويأتي في علم المنطق logic بمعنى الموضوع أو المحمول اللذين يكونان القضايا propositions ، أو المقدمات premisses التي يتكون منها القياس syllogism .

ويقصد بعلم المصطلح terminology بمعنى الالفاظ أو مجموعة العبارات المستخدمة في الفن والعلم والحرف ، أو في الموضوعات المتخصصة مثل القانون أو الكيمياء ، وهو منحدر من اللفظ اللاتيني في العصور الوسطى terminus بمعنى التعريف أو التعبير ، ويتكون من جزئين أساسيين الجزء الأول لاتيني terminus والثاني يوناني logia (logy).

أما قاموس روزنتال ويودين الفلسفي فيذكر أن المصطلح هو عبارة عن كلمة ذات معنى واحد فقط ، يثبت تصور محدد عن العلم والتكنولوجيا والفنون وغيرها . وكذلك هو عنصر تتكون منه اللغة العلمية يستخدم في بداية العلم لتحديد المعاني الضرورية تحديدا صحيحا وواضحا ، كما أنه يعين معطيات العلم خاصة تلك المعطيات التي لا تتطابق مع مسمياتها في الحياة اليومية ، وذلك لتمييزها عن الكلمات المستخدمة في لغة الحياة اليومية

وهو لفظ مجرد من أى تعبير انفعالى أو عاطفى⁽³⁾ . ويستخدم فى المنطق أيضا بنفس المعنى الذى ورد بقاموس فاكميلان.

إذن فعلم المصطلح أو علم المصطلحات أو المصطلحية هو العلم الذى يبحث فى العلاقة بين المفاهيم والمصطلحات اللغوية التى يعبر عنها ، وقد يعبر عنه بعلم الوضع . كذلك قد يكون المصطلح لفظ مفرد أو مركب يضعه فرد أو جماعة لمفهوم واحد معين⁽⁴⁾ أو فنقل أنه عبارة عن مجموعة من المفاهيم concepts أو تصورات وقضايا propositions لا نستطيع بدونها أن نقيم نسق أو بناء مترابط الاجزاء متكامل الفروع ، مثلما نرى فى النسق الرياضى الذى يقوم على مجموعة من التعريفات أو المعرفات ومجموعة أخرى من اللامعرفات ومجموعة من البديهيات ومجموعة أخرى أو أخيرة من المسلمات والمصادرات ، وبدونها جميعا لا نستطيع إقامة نسق رياضى لأننا عندئذ سنفتقر الى المصطلحات أو المفاهيم و القضايا وهى أدوات العلم التى تساعدنا على إقامته كنسق صحيح مترابط الاجزاء .

ويرى الدكتور محمود فهمى حجازى أنه مع تكون العلوم فى الحضارة العربية الاسلامية تخصصت دلالة كلمة " اصطلاح " لتعنى الكلمات المتفق على استخدامها بين أصحاب التخصص الواحد للتعبير عن المفاهيم العلمية لذلك التخصص ، وعرفه على بن محمد الجرجانى (المتوفى عام 816 هـ) بأنه " عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شئ باسم بعد نقله عن موضعه الاول لمناسبة بينهما أو مشابهتهما فى وصف أو غيرها " مما يعنى أن المصطلح لا يكون الا عند اتفاق المتخصصين المعنيين على دلالة الدقيقة ، وهو يختلف عن الكلمات الأخرى المستخدمة فى

(3) A dictionary of philosophy , Edited by M. Rosenthal and Yudin , progress publishers, Moscow, 1967, item " term " , P. 448 .

(4) المجمع العلمى الاسلامى ، وزارة الاعلام ، الرياض ، الطبعة الاولى 1412 هـ - 1992 م ، ص 45 .

ولقد اهتمت المعجمات الاوروبية بكلمة " المصطلح " Term في السنوات الاخيرة ، خاصة عندما تقدمت الدراسات اللغوية في أفرع علم اللغة التطبيقى فورد له تعريف جمع فى صياغته بين التعريفات السابقة خاصة فى قاموس Th. lewandowski الصادر فى هيدلبرج 1979 Heidelberg بعنوان : linguistisches wortertbuck ويقول التعريف :

المصطلح هو " الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية مفهوم مفرد أو عبارة مركبة استقر معناها أو بالآخرى استخدامها وحدد فى وضوح هو تعبير ضيق فى دلالة المتخصصة ، وواضح الى أقصى درجة ممكنة ، وله ما يقابله فى اللغات الاخرى ويرد فى سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد فيتحقق بذلك وضوحه الضرورى " (6) .

ويتبين لنا من التعريف السابق أن المصطلح هو كلمة تتسم بالوضوح والتميز وتستخدم بمعنى خاص متفق عليه لكى تعبر عن دلالة معينة متخصصة ، يفهمه أصحاب التخصص الواحد ، سواء أ جاء كلمة مفردة واحدة ، أو داخل سياق خاص كالسياق العلمى أو الادبى أو الفلسفى على سبيل المثال ، وبالتالي يصعب عن من هم خارج التخصص الواحد فهم المعنى المراد منه ، لذلك قد يفهمونه على غير المعنى المراد منه مما يؤدي الى الخلط والاضطراب وعدم الوضوح ، وقد أفاد هذا الاستخدام الاصطلاحى لكلمة ما أو لفظ محدد أو عبارة بعينها مجموعة المتخصصين فى هذا العلم أو ذاك ، كما أفاد النظريات الدلالية فى علم اللغة ، وفى نفس الوقت أضر غير العاملين فى مجال التخصص خاصة عندما يفهم على غير وجهة المراد منه ، أو توجيه الاتهامات العلم ما من العلوم بسبب صعوبة مصطلحاته أو غموضها أو تداخلها ، وعليه فيجب أن يكون المصطلح جامع

(5) د/ محمود فهمى حجازى ، الأسس اللغوية لعلم المصطلح ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ص 8 ، 10 . وأيضاً تعريفات الجرجاني ، طبعة ليبزج ، 1845 مادة " صلح " .

(6) نفس المرجع ، ص ص 11-12 .

مانع كالتعريف ، يجمع المعانى المراد منه فى مجال ويخرج المعانى التى لا تدل عليه فى المجال المراد . وقد أكد التعريف الفرنسى هذه الحقيقة اذ يقول " جوزيت رى - دىيو : " المصطلح اسم قابل للتعريف فى نظام متجانس ، يكون تسمية حصرية (تسمية لشيء) ، ويكون منظماً (أى فى نسق متكامل ، ويطابق دون غموض فكرة أو مفهوما " . (7)

ولا تخفى علينا أهمية استخدام المصطلحات فى التخصص الدقيق ، فعن طريقة يمكن تحديد التعريفات المطلوبة ، كما أن له علاقة وثيقة بالوسائل الصرفية ويساعد على تحديد الدلالة المقصودة لذاتها وبذاتها دون موارد ، " فالمصطلحات العلمية تتحدد دلالاتها وعباراتها فى اطار نظرية متكاملة ، وهى لا تظهر الا بوصفها عناصر مكملة للنظرية، ومن ثم فان المصطلح يخضع فى تطوره للتخصص نفسه ، ولا يتحدد الا فى داخل النظام الذى يكونه ذلك التخصص " (8).

وقد ارتبط "المصطلح " كذلك بالحد أو الاسم فهو اشارة أو تعبير أو علامة على التصور كما أن التصور علامة على الشيء .. فلقد كان التصور عند أرسطو Aristotle (322-384 ق.م) يعنى اعادة بناء الشيء الموجود .. الشيء الحقيقى ، وفى هذا البناء يرد العقل الى وحدة الفكرة الكلية ، المحسوسة المتعددة ، وهذه الافراد المحسوسة هى الموجودات الحقيقية ، والتصورات التى تتصف بالامكانية والعمومية (9)

وكان الخوارزمى تحذف الكاتب فى رسالته " مفاتيح العلوم " ان مصطلحات الفلاسفة كانت متنوعة وعديدة منها ما هو متداول بين عامة الناس ولا يحتاج الى احصاء ، ومنها ما هو متداول تداولاً خاصاً أيضاً ويعنى

(7) نفس المصدر ، نفس الموضع . وأيضاً : lexigue , josette Rey-Deboue , " Terme " , semiotique, Paris, 1979 ,

(8) المرجع السابق ، ص 13 وكذلك كتاب " المدخل الى علم التسميات "

Th. schippan Einfuhung in die semasiologie , Leipzig , 1979 .

(9) د/ على سامى النشار ، المنطق الصورى : منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة ، دار المعارف ، الاسكندرية ، 1965 ، ص ص 99-101 .

بالاختصاص الضيق الدقيق ، وعليه فمصطلحات الفلاسفة تقع على نوعين :

1- الفاظ مخترعة : وهذه المصطلحات اخترعها المختصون في علم المنطق والفلسفة عن جملة الفلاسفة القدماء ، فتطورت استعمالاتها عند المتأخرين على نحو يقربها الى أن تكون الفاظ فلسفية وذات دلالات فلسفية ولا تخرج عن معانى الفلسفة .

2- الفاظ معربة : وهى مصطلحات يصدق عليها أنها غير مخترعة ، لأنها لم تترجم أو توضع بالعربية أصلا ، بل عريت ونقلت الى العربية نقلا عن اللغات الأعجمية ، وبوجه خاص يقصد هنا المصطلحات المأخوذة عن اللغة اليونانية ، فهذه مصطلحات شاع استعمالها معربة بمعانيها المقصودة فى أصولها (10) .

وأستطيع أن أقول من خلال ما سبق أن هناك ثمة صلة وثيقة بين التعريف ووضع المصطلح فى بيئته الطبيعية أو منظومة الصحيحة ، فتعريف المصطلح جنو لتحديد هويته بالنسبة للمصطلحات الأخرى لتحقيق التواصل بعيدا عن اللبس بين المتخصصين ، ويساعد أيضا على تفهم المصطلح والتفريق بينه وبين تصور آخر مشابه ، مما يوجب معه أن يكون تعريف المصطلح واضحا ومتميزا ودقيقا ومتكاملا لكى يفى بالغرض المنوط به (11) .

وكذلك فهناك علاقة وثيقة بين الكلمة والمصطلح وكذلك بين اللغة العامة واللغة الخاصة ، وقد ميز فلبر H. Felber بين الكلمة والمصطلح " فالكلمة رمز لغوى يتألف من صيغة الكلمة ومضمون الكلمة وتضمها وحدة لا تنقسم وقد تتسم معانى الكلمة بالتعدد أى بظلال مختلفة للمعانى .

(10) د/ عبد الله الأعسم ، المصطلح الفلسفى عند العرب ، دراسة وتحقيق الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1989 ، ص ص 50-51 .

(11) د/ محمد حلمى هليل ، أسس المصطلحية ، فى كتاب : اشكالية المصطلح ، وزارة الثقافة (الهيئة العامة لقصور الثقافة ، 1996 ، ص ص 28-29 .

ولا بد أن يتوافر للكلمة قدر كبير من المرونة حتى تلبى كل حاجات التواصل في اللغة المشتركة (العامة) ، بيد أن المعنى المحدد انما يثبتته السياق أى أن عماد الكلمة سياقها " . ويعتبر المصطلح بناء على ذلك رمز لغوى يتألف من الشكل الخارجى ، والتصور معنى من المعانى يتميز عن غيره من المعانى الاخرى داخل نسق محدد من التصورات ، مما يعنى أن لكل من المصطلحات والتصورات وجود قائم بذاته . (12)

ويتضح من النص السابق أن الكلمة تتصل باللغة العامة أو المشتركة بينما يرتبط المصطلح باللغة الخاصة بالكلمات تتميز بالدلالة العامة General reference أما المصطلحات فتختص بالدلالة الخاصة Special reference ، وفي اللغة الخاصة تتطابق الدلالة signification بالتحيين أو التسمية designation بينما فى اللغة العامة ومجالاتها لا بد من الفصل بينما مما يعنى أن هناك اختلافا بين اللغتين فى عملية تقييد المدلول referent بالرمز symbol ، وبالتالي يختلف تعريف الكلمات فى اللغة العامة عنها فى مجال المصطلحات التى تفرض على أساس خصوصيتها (13) .

ثانيا : نشأة علم المصطلح :

بالنظر فى الفلسفات الشرقية القديمة سواء فى مصر القديمة أو فى الصين أو الهند أو ايران أو بلاد الرافدين والشام وهى مهد الحضارات القديمة والتى مهدت الطريق للانسان كى يخطو على الارض بخطى وثقة يبنى ويعمر ويسود لا يكاد نستبين أثرا لاشكالية المصطلح سواء الفلسفى أو غير الفلسفى ، بل يعتبر ظهور نشأة علم المصطلح باشكالية اللغوية أو الفلسفية يبدو واضحا منذ بداية التفلسف عند اليونان القديمة عندما حاول الشراح اليونانيون المتأخرون شرح وتصنيف العلوم الفلسفية لدى كبار

(12) المصدر السابق ، ص 19 .

(13) المصدر السابق ، ص ص 19-20 نقلا عن

Johnson , R.L. and Sager , J.C. (1980) , Standardization of terminology in model of communication , Int. J. Soc. Lang. 23:81-104 .

الفلاسفة اليونانيين وخاصة أرسطو طاليس - فيلسوف اسطاغيرا - وقد بدأت الاشكالية مع مصطلح " الفلسفة " ذاته *filosofia* وهو المصطلح الذي بدأ على يد فيثاغورس *pythagoras* (496-570 ق.م) ثم تلاه بارمنيوس *parmenides* (469-539 ق.م) في القرن الخامس قبل الميلاد، ثم سقراط *Socrates* (399-469 ق.م)، ثم شاع استعمال المصطلح بدلالته على ما يحتويه من موضوعات فلسفية ابتداء من افلاطون *Plato* (348-426 ق.م) ، ألا أن أرسطو هو الذي استطاع تحديد معانيها في كتاباته الميتافيزيقية بحسب ترتيب الاسكندر الاقروديس لها .

ووجدنا عبر تاريخ الفكر الفلسفي أن كلمة " فلسفة " لفظ مركب من مقطعين أساسيين هما *filo* (*philo*) و *sofia* (*Sophy*) وأطلق عليها فيثاغورس " محبة الحكمة " تواضعا لأن اطلاق لفظ حكيم لا يقال الا لله تعالى ، ومنها أتى اسم الفيلسوف *filosofos* محب للحكمة ، وفلاسفة *filosofoi* محبو الحكمة ، وقد تلقفها المسلمون بعد ذلك ونظروا في نقل المصطلحات الى اللغات الاخرى السائدة في ذلك الوقت مثل السريانية والعربية ، ولم يقفوا أمامها مكتوفى الايدي بل استوعبوها وترجموها بعضها ، ولم يجدوا بدا بعد ذلك من تعريب بعضها بدلا من ترجمتها مثل مصطلح فنتاسيا *fantasia* والهولي *Hyle* واسطقس (الرواقية) *stoicheion* المنطق *logia* ، وان كان أرسطو - صاحب المنطق - قد استخدم *logos* باعتبارها ذات دلالات مختلفة مثل الكلام والقول والقياس والنطق ومنها جاء استعمال نطق / فكر *logismos* / كما جاء في رسالة الكندي عن " الحدود " و " الرسوم " (14) .

وتتميز الحياة الفكرية للانسان بطابع الاشكالية *problematic* ، وتمثل الاشكالية في الحياة الفكرية ارادة التحدى والصراع مع مشكلات البحث المختلفة ، والتي تعنى وجود صعوبة ما ومحاولة التغلب عليها وقهرها وذلك بايجاد الحلول المناسبة لها بعد سير أغوارها والوقوف على

(14) د/ عبد الله الاعسم ، مصدر سابق ، ص ص 52-53 .

عناصرها وأسبابها ، وتعنى الاشكالية فى الاصطلاح الحديث مجموع المشكلات الخاصة بعلم ما من العلوم أو مجموع المشكلات التى توجد ضرورة فى مسألة ما من المسائل . وقد استخدم اليونانيون القدماء " أبوريا " للتعبير عن وجود مشكلة . وتعنى الابوريا *Απορία* فى المصطلح اليونانى معضلة ، أو احراج ، أو مغالطة ، معضلة تظهر نتيجة تناقض فى الاستدلال . وتعتبر مفارقات زينون الايلى *Zeno* (336-262 ق.م) مثالا كلاسيكيا تقليديا على " الابوريا " . ومن ذلك أن السهم الطائر يشغل ، فى كل لحظة ، مكانا معيناً ، متساوياً له . ولكن بما أن أى انتقال للشئ إنما يتطلب مكاناً أكبر مما يشغله هذا الشئ يكون السهم المتحرك ، عند زينون ، ساكناً .

لقد وقف زينون على طابع الحركة المتناقض ، الذى ينعكس فى أن الجسم يجب أن يكون فى المكان الذى هو فيه وأن يكون ، فى الوقت ذاته فى المكان الذى ليس هو فيه بعد ، وبما أن هذا التناقض غير ممكن يلزم من ذلك ، عنده ، أنه ليس ثمة حركة ، وقد مارست استدلالات زينون تأثيراً كبيراً على كثير من الفلاسفة فى العهود التى تلت عصر زينون كذلك يمكن وضع حل علمى للابوريا على أساس الديالكتيك المادى الذى يعتبر الحركة وحده للضدين : للانفصال والاتصال ، فالجسم المتحرك يواجد ولا يتواجد فى الوقت نفسه ، فى النقطة المعينة من مساره ، وينبع فهم الابوريات ، بوصفها تناقضات مستعصية على الحل ، مما يلزم الميتافيزيقا نفى طبيعية الوجود والوعى باعتبارها طبيعة متناقضة⁽¹⁵⁾ . وهناك عدة أنواع من الاحراج (الابوريا) : فلسفى عام ، ومعرفى يعنى اصطدام الفكر باشكالية تجعله يقف وكأنه أمام طريق مسدود ، ومنطقى يقوم على فرضية القسمة الثنائية

(15) المعجم الفلسفى المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو ، 1986 ،

Dualism وميتافيزيقى يأتى من خارج المحيط الموضوعى للإنسان (16) .
كما تعنى أخيراً شئ لا يمكن اختراقه لصعوبته (17) .

وكذلك عندما واجه الفلاسفة الطبيعيون الأوائل فى اليونان وهم طاليس
وانكسيمانس وانكسيماندريس واشكالية الشئ الذى منه تتكون الاشياء ، وعنه
تصدر الاشياء وتصير ، وضعوا تصوراتهم concepts التى حصرها
أرسطو فى أربعة تصورات رئيسية وهى : المبدأ ، والماهية ، والعنصر ،
والطبيعة ، يمكن شرحها كالاتى :-

1- أما كلمة المبدأ فهى مأخوذة عن اللفظ اللاتينى principium ويقابله
باليونانية اركخيه وهى كلمة ذات معان مختلفة ، فمن الممكن النظر اليها
من زوايا مختلفة : فهو الاصل أو بداية الشئ (من الناحية الزمنية أو
التاريخية) ، وهو القضية التى يستتج منها غيرها .. مقدم وتال (من
الناحية المنطقية) ، ويختص المعنى الثالث أو زاوية الرؤية الثالثة
بالناحية الميتافيزيقية أو الوجودية Ontological ، وللمبدأ ثلاثة معان
هى :

أ- ما يدخل فى تركيب غيره ويسمى العنصر أو الاسطقس element .
ب- هو الشئ الذى يعتمد عليه غيره فى وجوده ويسمى شرطاً
condition.

ج- هو القوة التى تنتج شيئاً ما من الاشياء أى التى تكون الاشياء حادثة
لها، وتسمى العلة cause (18) .

ولقد اعتبر انكسيماندريس أن المبدأ هو المادة Materia (باللاتينية)
وهى نفسها الهولى Hyle (باليونانية) لدى أرسطو ، وقد

(16) د/ محمد زايد ، مادة احراج ، فى الموسوعة الفلسفية العربية ، اشراف د/ معن زيادة
، معهد الاتماء العربى ، بيروت ، 1986 ، ص ص 31/30 .

(17) د/ عبد الرحمن بدوى ، خريف الفكر اليونانى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ،
الطبعة الخامسة ، 1979 ، ص 159 .

(18) نفس المصدر ، ص ص 159-160 .

أخذ أرسطو على الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليه أنهم لم يتناولوا بالبحث كل معاني المبدأ أو المبادئ لذلك وضع أرسطو له عدة معان منها : مبدأ الوجود ، ومبدأ التغير ، ومبدأ المعرفة ، أى الشئ الذى يكون منه ابتداء تكون الشئ ، ثم تصوير اليه ، ويعرف به، ولم يستطيع الفلاسفة السابقون على سقراط ادراك العطل اللامادية وهى: الصورية، والفاعلية ، والغائية .

2- وأما التصور الثانى وهو المادية Essence فهو مشتق من اللفظ اللاتينى essentia وهو من اللفظ اليونانى فى أوسيا ، ولكن كلمة أوسيا تعنى عند أرسطو الوجود وينظرها فى الترجمة العربية ومصطلح الجوهر substance وليس الماهية ، بينما يختلف معنى كل منهما عند أرسطو اختلافا بينا ، فالجواهر هو الكائن المفرد المتقوم بذاته ، أما الماهية فهى ما يجعل الشئ هو (قانون الذاتيه law of Identity) ومن هنا تعددت استخدامات مصطلح الماهية من فيلسوف الى آخر ، بل ويخلط البعض منا حتى الان بين اللفظين ، فالماهية ليست هى الجوهر لأنها خصائص ذهنية ، بينما الجوهر فله وجود خارجى أى خارج الذات وخارج الذهن، والماهية ليست هى العرض ، فالعرض يوضع فى مقابل الماهية، والماهية توضع فى مقابل الوجود ، بمعنى أنه يمكننى تصور ماهية ما دونه تصور وجودها فى الخارج . كذلك خلط فلاسفة العصور الوسطى بين الوجود والماهية خاصة القديس المتفلسف أنسلم Saint Ansleme مما أدى فى النهاية الى نشأة مذاهب مختلفة .. واقعية .. واسمية .. وتصورية بسبب سوء استخدام المصطلح الفلسفى الذى ورثه فلاسفة العصور الوسطى عن أسلافهم (19) .

(19) نفس المصدر ، ص ص 161-162 .

وانظر كذلك : د/ محمد فتحى عبد الله و د/ عبد القادر البحراوى ، معجم المصطلحات المنطقية للالفاظ العربية والانجليزية والفرنسية ، واللاتينية ، مركز الدلتا للطباعة ، الاسكندرية ، 1994 ، الصفحات 16 و 54 و 91 .

3- والتصور الثالث هو العنصر Element ويقابله باللاتينية elementum وفي اليونانية اللفظ استويخيون وتعنى عنصر وعربت الى " أسطقس " وقال أمبا ذوقليس Empedocles (430-490 ق .م) بوجود أربعة عناصر هى : الماء والتراب والهواء والنار . ويضاف اليها عنصر الاثير Ether ، فإذا تكون الشئ من عنصر واحد سمي متجانسا ، وإذا تركيب من أشياء عدة تسمى غير متجانس ، والعناصر فى الكيمياء غيرها فى الفلسفة ، ففي الاولى هى الاشياء التى لا تتحل الى غيرها ، وفى الثانية هى الاشياء التى منها يتكون الكون (20) .

4- أما التصور الرابع والاخير فهو الطبيعة Nature وهو لفظ مأخوذة من الفعل يولد ويقابلها فى اليونانية " فوزيس " وبهذا يمكن أن يقال الطبيعة على معنيين : الاول ، أنها مبدأ الفعل فى شئ ما من الاشياء فيقال على سبيل المثال طبيعة الشئ أو طبيعة الحدث ، أو الثانى ، يقال أن الطبيعة هى مجموع الاجسام الموجودة فى الخارج ، وهذا هو المعنى الذى قصده الفلاسفة السابقون على سقراط ، ومن ثم فقد أطلق مصطلح أو لفظ الطبيعة على الكون .

ويقابل مصطلح الطبيعة الفن أو الصناعة عند أرسطو ، بينما يطلق مصطلح الطبيعة عند كل من ديكارت ويكون على الخصائص الذاتية لشئ ما من الاشياء (21) .

وقد ظهرت فى العصور الوسطى مصطلحات أخرى مرتبطة بمصطلح الطبيعة مثل الطبيعة الطابعة (الفاطرة) والطبيعة المطبوعة (المفطورة ، خاصة عند سبينوزا Spinoza (1632-1677) صاحب فلسفة وحدة الوجود pantheism . أما فى الفلسفة الالمانية فيناظر مصطلح الطبيعة المنطق وفلسفة الروح خاصة لدى هيجم Hegle (1770-1831) وشلنج Schelling (1775-1854) . بينما يطلق لفظ الطبيعة على مجموعة

(20) نفس المصدر ، نفس الموضع .

(21) نفس المصدر ، ص 162 .

النتائج النهائية العليا للعلوم خاصة عند أرنست ماخ Ernst Mach (1838-1916) وفلسهالم أوستفالد wilhelm Ostwald (1852-1932) .

وفي العصور الحديثة أصبحت كلمة فن Art مضادة لكلمة الصناعة الفنية Technic وليس لكلمة الطبيعة (22) .

ولقد كان الاشكالية المصطلح الفلسفي في العصر اليوناني دور كبير، فكان لظهور العديد من المصطلحات أكبر الاثر في الفلسفة أو المذهب الحديثة والمعاصرة بعد ذلك ، ومن هذه المصطلحات مصطلح الصيرورة la Duree الذي قال به هيرا قليطس ثم امتد أثره الى هنري برجسون Henri Bergson (1859-1941) وجورج سنتيانا Santayana George (1863-1952) الذي قال بها وأطلق عليها اسم flux ، قد تأدى الامر باستخدام هذا المصطلح الى ظهور مذاهب مادية وحسية sensualism متعددة . كذلك أدى قول ديموقريطى بالذرة Atom الى أن تلقفه افلاسفة المسلمون خاصة الاشاعرة وقالوا بالجواهر الفرد الذي لا ينقسم، وبعد ذلك انحدر الى علم الكيمياء واستخدمه الكيميائيون في قانون النسب الثابتة ، والنسب المتعددة ومنهم (دالتون ، بعد أن جعلها ليبنتز Leibniz موناتات روحية spiritual Monad . (23) .

ومن المصطلحات الفلسفية التي اثارت جدلا كبيرا منذ اليونانيين وحتى ظهور الفلسفة المعاصرة مصطلح العقل ، وأول من قال بفكرة العقل الفيلسوف اليوناني انكساجوراس Anaxagoras (500-428 ق.م) وذلك لاصطناع طريقة عقلية خاصة يمكن عن طريقها تفسير العالم ، وجعل الحركة تتم عن طريق موجود مفكر معقول ، أما وظيفة العقل الاساسية فهي " تفريق كتلة المادة المختلطة لا تتضمن عناصر أمبادوقليس أو ذرات ديموقريطس ، بل هي خليط من عدد لا يحصى من الأجزاء القديمة غير

(22) نفس المصدر ، ص ص 162-164 .

(23) نفس المصدر ، ص ص 167-170 .

المتغيرة ، وغير المنقسمة ، وغير القابلة للعدم . ان العقل يتدخل لفصل هذه الاجزاء عن الكتلة الاولى ، وذلك بفعل حركة دائرية²⁴ . وجعل العقل بسيطاً لا يتركب من اجزاء حتى يكون العقل مساوياً لجميع اجزاء الوجود مساواة كيفية . نعم ، لقد جعل انكساجوراس العقل هو منظم الوجود ، باعث الانسجام في الاشياء ، دافع جميع الكائنات الى الحركة ، والى الحياة والمعرفة⁽²⁵⁾ .

ويعنى مصطلح العقل في اليونانية " نوس " vous أما في اللاتينية فيعنى Ratio و Intellectus ، ويستخدم مصطلح العقل بمعنيين : الاول ، العقل بوصفه ملكة تفكير تفكيراً منطقياً عن طريق التصورات المستخدمة في الاحكام والتصديقات أو القضايا المستخدمة في البراهين ويقابله الوجدان أو الحدس Intuition ، ويتبع العقل الطريقة التركيبية المنطقية ، والانتقال من تصور الى آخر ، أو من حكم الى آخر ، وبهذا المعنى الاول يعتبر العقل هو ما يميز الانسان عن الحيوان ، أما العقل بالمعنى الثانى هو ملكة التقدير أو الحكمة الصحيحة التى نميز بواسطتها بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والجميل والقبيح ، ويقابل العقل بهذا المعنى أيضاً الجنون Madness ، أو الانفعالات الوجدانية . كذلك فان العقل بالمعنى الثالث يقال عنه ما يقابل النقل، أو عن المعرفة الطبيعية فى مقابل المعرفة الموحى بها ، ويتصل هذا المعنى بالاشكالية المشهورة التى دارت بين علاقة العقل والايمان . ويأتى المعنى الرابع والاخير بمعنى المبادئ القبلية Apriori أى السابقة على التجربة وما هو مكتسب ، ويقابله ما يعرف بالمعرفة البعدية أو المعرفة التى تأتى بها التجربة والاكتساب Aposteriori⁽²⁶⁾ .

(24) د/محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الاول (من طاليس الى افلاطون) ، الدار القومية للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة الثانية ، 1965 ، ص 88 .

(25) انظر للمؤلف ، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الاولى ، 1993 ص ص 52-53 .

(26) د/ عبد الرحمن بدوى ، مصدر سابق ، ص ص 171-173 .

والعقل معانى أخرى منها ما يدل عليه بوصفه موضوعا للمعرفة فيأتى

بمعنى الرابطة خاصة فى الرياضيات " أساس المتواليات " Raison d'une Progression . أو بمعنى التفسير فيقال بمعنى سبب وجود الشئ أو ما يشرح به العلة فى وجود شئ ما . وأخيرا يأتى العقل بمعنى التبرير مثلما نقول " للقلب أحكامه le coeur a ses raisons ، ويدخل فى لفظ العقل وتحت مصطلحة معانى أخرى كثيرة منها ما يتصل بالمعرفة ، ومنها ما يعنى أنه مفارق للمادة كما قال بذلك انكساجوراس . (27)

وهناك مصطلحات أخرى كثيرة ثار الجدل من حولها فى الفلسفة اليونانية وظلت تدور من حولها المناقشات وتطرح وجهات النظر فيها ربما حتى وقتنا هذا مثل النفس والروح وفكرة الوجود ، وفكرة الديالكتيك ، وفكرة الانسجام ، وفكرة العدد وغيرها كثير .

مما سبق يتضح أن هناك موضوعين رئيسيين تفرعا عن نشأة علم المصطلح وهما : اشكالية استخدام المصطلح فى السياقات المتعددة ، وبالتالى الصعوبات التى واجهت وتواجه المصطلح فى تقدمه واطراده، نناقشهما على النحو الآتى :-

1- المصطلح فى السياقات المتعددة :

عند دراسة قاموس المصطلحات الخاص بالفيلسوف الالماني جورج فيلهلم فريدريك هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) نجد أن هيغل كان يدعو العاملين فى مجال البحث الفلسفى الى توحى الموضوع ، خاصة عندما رأى شبلنج يكتب الفلسفة بطريقة معقدة وغامضة ، الا أننا نجد هيغل نفسه يكتب بنفس الطريقة وربما أكثر مما دعا النقاد الى أن يصفوا كتاباته بالجفاف الشديد، والتنظيم المحكم الدقيق، وبكم من المصطلحات الغامضة التى تحتاج من دراسية الى تحديد معناها أولا وفهمها على الوجه الصحيح قبل البدء فى قراءته ، مما جعل أحد أساتذة الفلسفة - وهو الدكتور إمام عبد

(27) المصدر السابق ، ص 173 .

الفتاح إمام - الى وصف مؤلفات هيغل بأنها تبدو اعقد ما أنتجه الفكر البشرى ، والعجيب فى الأمر أن هيغل كتب ذات مرة يقول :

" إن الناس يشكون من غموض الفلسفة دون ، أن يحاولوا بذل الجهد فى فهم مصطلحاتها الخاصة ، مع أنهم يسلمون بأنك لكى تتعلم صناعة الاحذية، فلا بد لك أن تتدرب على هذه المهنة ، على الرغم من أنك تملك فى يديك القدرات الخاصة ، وفى قدميك المقاس الخاص .."(28) .

وهناك جملة أسباب يرجع اليها غموض فلسفة هيغل بصفة عامة ومصطلحاتها بصفة خاصة نذكر منها :-

1- يفتقد أسلوب هيغل الى الطلاوة ، فهو أسلوب يتسم بالجفاف والتعقيد بسبب تأثره الشديد باللغة اللاتينية وما فيها من جمل معقدة ومطولة .

2- يميل هيغل بشدة الى الاشتقاقات اللغوية والتلاعب بالالفاظ ، بسبب اعتماده على هذه الاشتقاقات فى شرح أفكاره وتبريرها .

3- حاول هيغل مخلصا اعادة تشكيل المصطلحات القديمة واعطائها معان خاصة دون الاهتمام بشرحها .

4- اهتم هيغل اهتماما خاصا بأن تكون له مصطلحاته الخاصة مما ألجأ الى نحت مصطلحات جديدة تخدم ما أرادها منها دون تفسيرها .

ويؤكد ج.رويس فى قاموس بالدوين (ص 454) على النقاط السابقة بقوله :-

" يحتل هيغل مكانا مرموقا بين الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم أن يشتقوا لأنفسهم مصطلحات مستقلة خاصة بهم . ولقد اختار هيغل مصطلحاته فى الأعم الأغلب بدقة بالغة حتى تتلائم مع أفكاره الأساسية ، وهى مصطلحات جديدة فى أغلبها ، وحتى إذا ما وجدنا بينها مصطلحات شائعة فلا بد أن نعرف أنه بدّل فى معناها حتى تأخذ طابع المذهب ، فالمصطلحات الشائعة فى الاستخدامات اليومية المألوفة قد أصبح

(28) د/ امام عبد الفتاح امام ، قاموس المصطلحات الهيكلية ، فى : الفكر المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، العدد السابع والستون ، سبتمبر 1970 ، ص 152 .

لها معنى خاصا فى هذه الفلسفة .. (29) .

ومن أسباب صعوبة وغموض مصطلحات هيجل تداخلها وتشابكها معا لى تؤدي بعض الفروق الدقيقة بين الافكار حتى أنه نحت لفكرة الوجود مصطلحات عديدة تؤدي معان كثيرة تخدم فكرة هنا أو فكرة هناك ، واليك بعض هذه المصطلحات التى تدل على معنى الوجود بمعنى أو بآخر :

الوجود	Existenz
الوجود للآخر	Sein
الوجود فى ذاته	Anderssein
الوجود للذات	Ansichsei
الوجود المتعين	Fursichsein
الوجود المتعين بما هو كذلك	Dasein
الوجود المتعين بصفة عامة	wirklichkeit
الوجود الفعلى	Dasein als solches
الوجود بالفعل	Dasein uberhaupt

وعلى الرغم من أن هذه المصطلحات المذكورة أعلاه تختص بالوجود الا أننا يمكننا أن نجد بعضها يخبرنا بشئ عن المعرفة أو الذات ، بينما هناك مصطلحات أخرى أكثر وضوحا تتناول عملية المعرفة مثل الحكم ، والقياس ، فضلا عن خلطه بين ماهو ذاتى وماهو موضوعى مثل استخدامه لمصطلح الفكر الذى يوحى للقارئ بعمليات عقلية ذاتية عند قراءتها للوهلة الأولى ، مع أن هيجل يؤكد على موضوعيتها ، وغير من خضم المصطلحات الهيجلية الذى يجد القارئ نفسه أمامها (30).

وهناك بعض المصطلحات الهيجلية التى تختص بصعوبات خاصة

(29) نفس المصدر ، ص 152.

(30) نفس المصدر ، ص 153.

لفهمها فى سياقات نصية مختلفة مثل كلمة Geist التى تترجم أحيانا بمعنى الروح وأحيانا أخرى بمعنى العقل ، وكان للعقل فى اللغة الألمانية عدة معان تعنى العقل والفهم والادراك (*) مثل : - Verstand - Gemut Vernunft- Geist ، ومعنى ذلك أن المصطلح الهيجلى لابد أن يفهم من خلال النص نفسه (وداخل السياق العام) وليست هذه الصعوبة قاصرة على اللغة العربية لكنك تصادفها فى الترجمتين الانجليزية والفرنسية ، خذ مثلاً كلمة Begriff تجد أن هناك من يترجمها بالفكرة ، وآخرون يترجمونها بالتصور وفريق ثالث يترجمها بالفكرة والتصور معا بحسب سياق النص ، ولهذا يفضل المترجمون عادة وضع المصطلح الألمانى بجوار الترجمة (31).

ويؤكد هذا النص ماسبق أن ذهبت إليه وأهمية أن نقرأ المصطلح فى سياقه الذى وضع فيه ، وأهمية وضع المصطلح الأجنبى بجوار المصطلح العربى لكى يتم تحديد معناه تحديداً دقيقاً ، فقد استخدم هيجل أيضاً وعلى سبيل المثال مصطلحي المجرد Abstract والواقعي الملموس الشخص بمعنى Concrete بطريقة خاصة غير التى نجدتها فى المعنى العام لهذين المصطلحين ، فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى أى شئ مستقل فى علاقاته بالأشياء الأخرى فإننا ننظر إليه باعتباره أمراً مجرداً ، وعلى العكس إذا نظرنا إلى هذا الشئ فى علاقاته العضوية مع الأشياء الأخرى فإنه يعتبر كواقع مادى ملموس . وعلى سبيل المقارنة إذا نزعنا ورقة من الشجرة ووضعناها تحت الميكروسكوب فإننا ننظر إليها فى هذه الحالة باعتبارها شيئاً مجرداً ، أما إذا نظرنا إليها باعتبارها ورقة لها علاقة بحياة الشجرة ككل وعلاقتها الجزئية بغيرها من الأوراق والأغصان والجزع وغيرها من الأعضاء فإننا ننظر إليها كواقع مادى ملموس ، فالدراسة الميكروسكوبية

(*) بينما يأتى فى اللغة الفرنسية بعدة معانٍ متقاربة مثل الروح والعقل والسبب والادراك السليم والفهم وغيرها : L'entendement - La raison - Le bon sens - L'intellect . وفى اللغة الانجليزية يأتى كذلك بعدة معانٍ مثل : - Intellect - Mind - Reason Understanding (وقد استخدم جون ديوى العقل بمعنى Intelligence .

انظر كتابى : مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى ، ص 16 .

(31) د. امام عبدالفتاح ، مصدر سابق ، ص ص 153-154 .

لورقة الشجرة منفصلة عن بقية كيائها المادى الذى وجدت فيه ونشأت وترعرعت أى محيط البيئة الذى تعيش فيه ، أى تلك الدراسة المجردة التى تساعدنا على الفهم الواقعى الملموس للأشياء . وهنا ندرك أن هيجل ينظر الى مصطلحي " المجرد " و " الواقعى " على أساس أنهما مصطلحان نسبيان باعتبار أن أكثر التصورات الممكنة المجردة هى التى تشير الى مجرد الوجود للأشياء مع استبعاد أى صفة لطبيعة هذا الوجود أو الشئ ، ومن هنا جاء قول هيجل المشهور بأن المطلق واقعى ملموس تماما (32).

ويذهب هيجل الى أبعد من ذلك فيقرر أن الفلسفة أكثر واقعية من العلم الطبيعى لأن العلم الطبيعى يقوم بفصل الظواهر والواقع حتى يسهل عليه دراستها ، ووضع القوانين الطبيعية لها ، والفصل عن المحيط العام للشئ بمنحه صفة التجرد ، بينما تقوم الفلسفة بتوحيد المعرفة فى شكل نظام كلى متناسق ، تترابط اجزاؤها منطقيا وعقليا مما يجعلها واقعية ملموسة بحسب وجهة نظر هيجل (33).

وتظل اشكالية المصطلح الواحد فى السياقات المتعددة قائمة فى فلسفة هيجل بسبب تعدد معانيه ، مما يوقع القارئ فى شرك سوء الفهم ، بل ويعرض الفيلسوف ذاته الى سوء الفهم ، وأسوق هنا مثالا آخر لما حدث مع الفيلسوف الألمانى هيجل بسبب عبارته المشهورة " كل موجود بالفعل فهو عقلى " أثارت هذه العبارة فى سياقها الذى ورد فى نص هيجل ضجة لأن كلمة " عقلى " التى وردت بالعبارة المذكورة أحيانا يرد بمعنى "الواقعى" وأحيانا أخرى بمعنى " الموجود بالفعل " أى الذى وجوده ليس بالقوة ، وبهذا يحتار القارئ ويقع المؤلف ذاته فى شرك سوء الفهم ، ثم نكتشف أن هيجل يقصد بعبارته هذه أن كل موجود يحقق طبيعته العقلية تحقيقا كاملا مما يجعل عبارات أخرى مثل : الشاعر الركيك ، والجسم المريض ، والدولة الفاسدة وغيرها من العبارات موجودات ولكن ليس

(32) د/ محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الرابع : الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1996 ، ص 313 .

(33) نفس المرجع ، ص 314 .

بالمعنى الذى قصده هيجل لأنها لم تتحقق فكرتها العقلية (34).

كما استخدم الفيلسوف الألماني " إيمانويل كنت Emmanuel Kant

(1724-1804) بعض المصطلحات الهامة فى سياق فلسفته النقدية ، بعضها كان معروفا من قبل ، إلا أنه استخدمه بطريقة جديدة كل الجدة ، ومختلفة عن الاستخدام السابق كل الاختلاف ، كما أنه استخدم البعض الآخر بطريقة لم تكن مألوفة من قبل ، وقد وردت معظم هذه المصطلحات فى كتابه الأشهر ' نقد العقل الخالص " Critique of Pure Reason وقد قام الدكتور محمود فهمى زيدان بترجمة مصطلحات كنت الفلسفية فى كتابه القيم عن كنت وهو بعنوان : " كنت وفلسفته النظرية " بحيث تتلاءم وروح فلسفته ، فلم تكن ترجمة حرفية ، بل كانت ترجمة تتفق والسياقات المتنوعة التى أرادها لها كنت ، وقد تجئ أحيانا بحيث تبدو غير متسقة مع بقية الترجمات العربية الأخرى المألوفة والمنشرة بيننا ، ومن بين هذه المصطلحات مصطلح "الترانسندنتالية " Transcendentalism.... وهو من اللفظ اللاتينى Transcendere ويأتى بمعنى التجاوز والتعدى والعلو ، وهو تعبير أو مفهوم أو تصور كان يستخدم فى بعض النظريات الفلسفية ، ظهر خلال القرن السادس عشر ، وورد فى سياقات الفلسفة المدرسية (الاسكولائية) Scholastic وعرفت باسم " الترانسندنتاليات " وتدل على أعم خصائص الوجود ens والواحد unum والحق verum والخير bonum بالإضافة الى معان أخرى أضيفت إليها مثل : الأشياء res والمتشابه idem والمتباين diversum والضرورى necessarium والحادث contingens والفعل actus والقوة potentia وكانت هذه الصفات عند المدرسين متعالية على الحس والواقع والتجربة ، بل ان معرفتها بالتجربة والخبرة متعذرة ، فضلا عن أنها لا تتكشف للإنسان الا عبر الحدس . وانتقد فلاسفة العصر الحديث مثل هوبز وسبينوزا وغيرهم القول بالترانسندنتاليات، ونوهوا بعقمها ، ثم جاء كنت فضمن مصطلح " الترانسندنتالى مدلولاً جديداً مما يدل على سعة أفقه ومدى تمكنه من مذهب الفلسفى الذى غير به وجهه

(34) د/ امام عبدالفتاح امام ، مصدر سابق ، ص 154 .

تاريخ الفكر الفلسفي بأكمله (35) .

وغالبا ما يأتي مصطلح " الترانسندنتالي " معربا وليس مترجما لأن الألفاظ والمدلولات العربية قد لاتعطيك أحيانا المعنى الدقيق كما أراده كنظ ، لأن معانيها تختلف في السياقات المختلفة ، فكنظ يتحدث مثلا عن استطبيقا ترانسندنتالية ، ومنطق ترانسندنتالي ، وتحليل ترانسندنتالي ، وجدل ترانسندنتالي ، وأفكار ترانسندنتالية ، واستخدام ترانسندنتالي وغيرها ، ويكاد يكون لهذه الصفة وهذا اللفظ معنى خاص في كل تعبير ، وبأى قول الدكتور محمود زيدان في كتابه " كنظ وفلسفته النظرية " ليؤكد مازهدت اليه من اختلاف معنى المصطلح الواحد في السياقات المختلفة ، فهو يقول وهو يعدد صعوبات فهم كتاب كنظ " نقد العقل الخالص : ... وسبب ثالث لصعوبة الكتاب أن به كثيرا من المصطلحات الخاصة ، نعم كان كنظ حريصا على أن يعرف اللفظ الذى يستخدمه ، وأن يشير الى المعانى المتعددة للفظ الواحد، لكنه كان فى غضون الكتاب كثيرا ما يستخدم هذا اللفظ أو ذاك من ألفاظه دون إشارة الى المعنى المحدد من قبل ، ومن ثم يضل القارئ أى معانى هذا اللفظ أو ذاك هو المقصود فى هذا السياق أو ذاك " (36) .

ولقد ذكرت أن كنظ لم يكن أول فيلسوف يستخدم مصطلح " الترانسندنتالية " فى كتاباته الفلسفية ويعتبرها احدى أدوات اللغة الفلسفية المعبرة عما يريد أن يسوقه لنا من أقوال ، بل أن هذا المصطلح استخدم لدى فلاسفة العصر الوسيط بعد أن عنوا به للتعبير عن بعض الأفكار العامة التى لم تتضمنها مقولات أرسطو مثل الواحد والحق والخير وغيرها ، وكانوا يطلقون على تلك الأفكار العامة لفظ " ترانسندنتاليات " ويضعون لها مايقابلها وهو لفظ Transcendentia أو Transcendentalia دون تمييز ، ويرجع الفضل الى أرسطو فى التنويه الى أهمية الفروق بينها ، وان كان هو نفسه لم يستخدم اللفظ ذاته ، لأنه تحدث عن الوجود والوحدة كحدود ترتفع فوق

(35) انظر فى ذلك : د. محمود فهمى زيدان ، كنظ وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، الاسكندرية ، 1988 ، ص 68.

وأىضا : المعجم الفلسفى المختصر مصدر سابق ص 123.

(36) د/ محمود فهمى زيدان ، مصدر سابق ، ص 21 .

المقولات ، وكان كمنط يرى أن مفهوم الترانسندنتالي لا يصح على الوجود ، وعلى العالم الخارجى ، وإنما على وعى الانسان Consciousness وعلى قدراته المعرفية . فالوعى الترانسندنتالي وعى " بحث " متساو لدى كافة الناس ، وينطوى على أشكال قبلية لا بعدية ، سابق على التجربة ومستقلة عنها ، تلك هي الأشكال القبلية ، مثل المكان والزمان والمقولات ، مجرد استعدادات فى الوعى الانسانى تجعل التجربة والمعرفة بعامة ، أمرا ممكنا . كما يدل المصطلح أيضا لدى كمنط على ما يتجاوز حدود الوعى والعملية المعرفية ذاتها ، مثل " الشئ فى ذاته " Thing - in - itself التى سماها "النومينا " Noumena " عالم الحقائق " ، إنها شئ يوجد خارج اطار التجربة البشرية ، ولذا فان كل محاولة من جانب العقل البشرى تحاول مجاوزة حدود التجربة ، ستؤدى به الى التناقض ، وهذه الموضوعات التى تتجاوز التجربة هي حرية الارادة وخلود النفس وغيرها (37) .

ومن هنا نرى أنه اذا كان مصطلح " الترانسندنتالية " مألوفاً ومعروفاً على زمن كمنط ، إلا أن استخدامه كان جديداً ومختلفاً مما يستلزم معه تحديد معناه فى كل سياق ترد فيه خلال نسقه الفلسفى الضخم ، وعلى وجه أكثر خصوصية عندما نتحدث عن " المعرفة الترانسندنتالية " لأننا سنجد حينئذ أنها تعنى المعرفة التى تتضمن شروطاً قبلية معينة لحصول الإدراك الحسى والمعرفة العلمية ، وهى ما يسميها الصور القبلية للانطباعات الحسية والمكان والزمان والتصورات القبلية (المقولات الكنطية) لأنها ضرورية حتى تتم خبرتنا الحسية بالعالم التجريبي (38) .

ولا يقف أمر استخدام المصطلحات الكنطية فى سياقها عند المصطلح المذكور بل يتعداه الى كثير من المصطلحات الأخرى والتى لا يستطيع

Fuller, B.A.S., A history of philosophy , New York , July 1949, (37)

p.531

وأيضاً د/ محمود ريدان ، ص ص 7-8 ، والمعجم الفلسفى المختصر ، ص 123 بتصرف .

(38) د/ محمود ريدان ، ص ص 8-9 .

المرء احصاؤها جميعا ، ولكي يكشف أن تشير بكلمة الى مصطلح under standing الذى اتفق معظم الذين تخصصوا فى ترجمة على ترجمته بلفظ "

الفهم " كلفظ مقابل له كما هو الحال عند ترجمتنا بعنوان كتاب جون لوك John Locke مثلا : " مقال فى الفهم الانسانى . An Essay concerning Human understanding ، بينما يعنى عند كنت " العقل الفعال " لأنه

يناسب سياق فلسفته أفضل ، ويعبر عما يريده منه أفضل تعبير ، وهو يختلف تمام الاختلاف عن استخدامه عند أرسطو ، ولا صلة البتة بالعقل الفعال عند كنت يعنى القدرة على مقارنة التمثلات representation ، ولدية القدرة على جمعها أو فصلها لتحقيق الانطباعات الحسية impressions sensible التى تساعدنا على معرفة الاشياء فى مجال نظرية الادراكات الحسية (39) .

" إن الوضوح لا ينطلق من العناصر الى الكل بل من الكل الى العناصر فالوعى الفلسفى لا يعبر عن ذاته بكلمات بل يحمل ، والجمل قد تكون واضحة فى حين أن الفقرة تظل فى مجموعها غامضة . ووضوح النص الفلسفى يختلف عن وضوح قصيدة شجرية أو رواية أدبية .

ففى هذه الأخيرة نضع فى اعتبارنا قوة التعبير فى حين أن الإهتمام الفلسفى ينصب على قيمة التصورات (40) .

فالمصطلحات الواضحة فى سياقها الفلسفى أو الادبى ، تقدم العون للمؤلف أو الكاتب لأنها تكسب هذا السياق مذاقا خاصا ، وتضفى عليه مسحة جمالية ، وبها يتحدد المنهج Method الذى يختاره الفيلسوف ، والفلسفة - بالذات - تحتوى على حشد هائل من المصطلحات ساعدت تقدم الزمن على تكونها وتراكمها ، كما ساعدت كثرة الاتجاهات المذهبية ، والنظريات الفلسفية ، على التكرين والكثرة والتراكم ، حتى أصبحت المصطلحات

Wright, William Kelley , A History of Modern Philosophy , the (39) Macmillan company , New york, september 1946, pp. 262-263

(40) د/ عبد الوهاب جعفر ، دراسات فى الفلسفة العامة " المصطلح الفلسفى " الفتح للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، 1991 ص 121 .

بالنسبة للفيلسوف الاطار الفكرى الذى قلما يتجاوزه النسق ، او يتعداه الفيلسوف (41) .

ومن المصطلحات التى يقف أمامها المرء متأملا آياه فى سياقه الفلسفى مصطلح " العدم " Le Néant الذى تناوله هنرى برجسون فى كتابه " التطور الخالق " L' Évolution (1907) باعتباره أنه " بساط يفترشه الوجود " وأنه يحتوى الوعاء ما به من غذاء " ولكن هل يمكن تصور العدم؟ بالطبع لا ؛ لأن تصور العدم هو تصور لزوال شئ ما ، شئ غائب لا يقبل مجرد التفكير فيه ، وبالتالي فإن ما يسمى العدم المطلق هو من قبيل الافكار الزائفة (42) . أما مارتين هيدجر Martin Heidegger (1889-1976) فقد ذهب فى كتابه " ما الميتافيزيقا " What is Metaphysics الى أبعد مما ذهب اليه برجسون ، فقد رأى أنه من التناقض أن سأل عما يكون عليه " العدم " مما جعله يرفض وضع كلمة " عدم " أصلا فى جملة سواء كموضوع أو كمحمول " إن العدم هو نفى قاطع لكل وجود " فالعالم الذى يعيش فيه الانسان يتكون من أدوات وليس من أشياء (43) .

" إن المصطلح الفلسفى لا معنى له خارج النص ، وإن المعنى يتضح تدريجيا بتكرار وروده فى السياق . واستخدام المصطلح فى أكثر من موضع يمكن المعنى من الرسوخ فى الذهن ، كما أن العثور عليه فى أكثر من مذهب يجعلنى أقترب من تعريفه ، وكثيرا ما أمسك بمعنى اللفظ قبل صياغة التعريف ، ولكن ، هل يتحدد المصطلح بصفة نهائية (44) .

2- صعوبات فى طريق المصطلح :

صاحبت الصعوبات اشكالية المصطلح منذ البداية ، خاصة بداية

(41) نفس المصدر ، ص ص 138-139 .

(42) نفس المصدر ، ص ص 105-106 .

(43) أ.م بوشنسكى ، الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ، ترجمة د/ عزت قرنى ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، العدد 165 / ، الكويت ، ربيع أول 1413 هـ - سبتمبر 1992 ، ص 274 وما بعدها .

(44) د/ عبد الوهاب جعفر ، مصدر سابق ، ص ص 128-129 .

التفلسف ، فالصعوبات التي أعتزضت سبيل الفلاسفة ظهرت نتيجة لاستخدام مصطلحات غامضة أو منحوتة أو خاصة أو متعددة المعنى ، ويرى الفيلسوف الانجليزي جورج باركلي George Berkeley (1685-1753) أن الإعتراضات التي واجهت الفلاسفة اعتراضات وهمية ، فقد ترجع في جانب هام منها الى عملية التجريد Abstraction أى تجريد الأفكار والأشياء من جانبها المادى والاحتفاظ فقط بصفات هذه الأشياء وأفكارنا عنها ، فنحتفظ مثلا بالحرية ونفس الانسان الحر ، ويذكر باركلي في هذا قوله " فالسبيل الى الحقيقة قد أوصد من فرط ما أثقله الفلاسفة بتجريداتهم الوهمية وألفاظهم الفارغة الجوفاء ، ومع ذلك فإننا نرفع عقيرتنا بالشكوى من أننا لا نرى شيئا. ولو تأملنا الأمر لوجدنا أننا نحن الذين أثرنا الغبار من حولنا حتى أصبحنا عاجزين عن رؤية شئ " (45)

إذن فمن الصعوبات التي تواجه المصطلح بوجه عام ، والمصطلح الفلسفى بوجه خاص تعدد المعانى بعكس المصطلح العلمى الذى يتصف بالتحديد النافى للجهالة والغموض ، لذلك كان لابد من تحديد معانى المصطلحات الفلسفية حتى يجد القارئ - سواء المتخصص أو غير المتخصص - أرضا مشتركة يقف عليها مع الكاتب فينشأ بينهما فهم مشترك وحوار نافع ونتائج ايجابية ، وليس صحيحا ما قاله الفرنسى بول فاليرى Paul valery عن الفلسفة من أنها " فن ترتيب الكلمات المستعصية على التعريف فى سياق مقبول وجذاب " ويستشهد على صحة عبارته بمحاورتى الجمهورية و " طيماوس " أو " تيمائوس لأفلاطون ، و " التأملات فى الفلسفة الأولى " لديكارت و " نقد ملكة الحكم " لكنط . (46)

(45) أنظر : Berkely G., the works of George Berkeley, ed. A.A. luce and T.E Jessop, London : Thomas nelson, 1948-57, gvols, Int- 3

* Beardsley , M.c. Berkeley on Abstract Ideas, Mind, 1953, vol. 52,

(46) د/ عبد الوهاب جعفر ، دراسات فى الفلسفة العامة : المصطلح الفلسفى ، ص 115، 118 .

ومن أسباب الخلط الذي يقع أحيانا عند دراسة الفلسفة وجهه د تيارين
فلسفيين يلتقي كل منهما مع نمط من أنماط الاستخدام اللغوي وهما : الالتزام
بكل ما هو مادي وملموس concrete مع اتخاذ الكلمات علامات عليها ،
ويمثل ديكارت هذا الاتجاه أو ميل الفيلسوف نحو الفكر المجرد مع استخدام
مصطلحات تخصصية يعبر بها الفيلسوف عن واقع قد يتعذر تمثله ⁽⁴⁷⁾ ، مثل
تصور المطلق عند هيجل الذي تحولت الكلمة لديه من العلاقة الى أنها
أصبحت موضوعا في الفكر An Object in thought ⁽⁴⁸⁾ . وإن كنت أرى
أن هيجل قد وقع في تناقض بين عندما قرر أن المطلق الذي يرمى اليه هو
الله تعالى ثم يقول قوله المشهور " إن المطلق واقعي ملموسا تماما " والله
تعالى ليس واقعا ملموسا ، فكيف يجعله هيجل على قمة جدله الهيجلي
باعتباره أعلى أفكار التجريد ثم يجعله في النهاية واقعا ملموسا تماما ؟ ^(*) .

وإذا أردنا مناقشة اشكالية المصطلح فيجب علينا أن ننظر إليها أولا
من حيث ترجمة المصطلح من اللغات الأجنبية الى اللغة العربية بحيث لا
يقوم كل باحث أو مفكر أو كاتب أو مترجم بترجمة المصطلح على الوجه الذي
يرتأيه هو والشكل الذي يرتضيه من وجهة نظر شخصية مما يجعلنا في
النهاية أمام العديد من المصطلحات العربية المترجمة عن مصطلح أجنبي
واحد . وثانيا : يجب أن نعي جميعا أن هناك اشكاليات أخرى تدور حول
المصطلح منها كثرة ادخال مصطلحات جديدة لا تتوافر لها شروط المصطلح
مما أوجد مجالات عديدة من التعارض والتصادم بينها وبين مستخدميها .
كذلك ثالثا : هناك تشابك الفترات الزمنية للدراسات القديمة والحديثة مما أدى
الى اشتداد الصراع بين أنصار كل مصطلح وبالتالي الى اختلاط المفاهيم
وفقدان المعاني ، مما جعل مصطلحات العلوم المختلفة تعاني مشكلات متعددة
منها مشكلة التعريف ، وفي مجالات أخرى مشكلة في مجال اللغويات
واللسانيات، تعاني هذه وتلك من مشكلة التوحيد فيما بينهما مما يجعل وضع

(47) نفس المصدر ، بحث : لغة الفلسفة ، ص ص 88 .

(48) نفس المصدر ، ص 103 .

(*) انظر المبحث " ثانيا " الجزئية رقم (١) : المصطلح في السياقات المتعددة من هـ
البحث .

المصطلح الاجنبى أمام المصطلح العربى ضرورة - كما ذكرت - تعين القارئ على فهم المراد من المصطلح ، وفى ذات الوقت لا تغبن القارئ المستتير حقه فى معرفة المقصود من المصطلح العربى المكتوب ، أما وإن يكتب المصطلح هكذا دون وضع المصطلح الاجنبى فإنه يضع القارئ أمام الغار قد لا يستطيع فهمها فضلا عن اغفال ميزة التواصل بين الكاتب والقارئ ، فليس من مصلحة الكاتب أن يفرض تعتيما ما على القارئ قد يفقده أو على الأقل يفقد كتاباته مصداقية العلم ذاته (49) . ويقول الدكتور عبد السلام المسدى فى كتابه " اللسانيات " ومن أهم مظاهر اكتمال العلوم واستقلالها وتكامل رصيدها الفنى هو وضع ثبت واضح لمصطلحياتها يجنبها الخلط والتعتيم والانغلاق " (51) .

ويؤكد فلبر H. felber على فكرة المسدى بقوله :

" إن دولا مثل الدول العربية والصين والهند لديها فرصة نادرة لوضع منظومات مصطلحية موحدة وذلك اذا طبقت المبادئ المصطلحية ، ويعيب على هذه الدول اتباعها الطرائق المعجمية lexicographical بدلا من الطرائق المصطلحية terminological ، وكذلك ترجمتها المصطلحات المفردة من اللغة المصدر كالانجليزية أو الفرنسية الى لغتها القومية إن أهم عمل يمكننا القيام به لنقل المصطلحات فى المجالات المعرفية المختلفة هو تمرين المتخصصين فى هذه المجالات على طرائق العمل المصطلحي ، وتفهم النظرية العامة للمصطلحية " (51) .

وقد أضاف الفيلسوف الالماني أرثرشوينهور Arthur

(49) د/ أحمد مختار عمر ، المصطلح الالسنى العربى وضبط المنهجية فى عالم الفكر ، المجلد العشرون ، العدد الثالث ، وزارة الاعلام ، الكويت ، أكتوبر / ديسمبر 1989 ، ص 5 بتصرف .

(50) نفس المرجع ، ص 6 .

(51) د/ محمد حلمى هليل ، مصدر سابق ص 30 نقلا عن :-

felber, H., terminology Manual, General information programme and UNISIST, International center for terminology, (Infoterm) , paris ,

Shopenhauer (1788-1860) في مقدمة كتابه "العالم كإرادة وتصور" (1818) the world as will and Idea

"إن هذه الفلسفة الجامعية تتوء بعشرات المصالح ومئات الاعتبارات فهي تتقدم معاكسة لاتجاه الريح ، واضعة نصب عينها خشية الرب ومشينة الحاكم ومتطلبات الناشر ومصالحة الطلاب والمحافظة على صداقة الزملاء" (52) .

وعلى الرغم من ذلك فمن العسير أن نوحّد بين المصطلحات المتخصصة والمصطلحات المتداولة حتى يتحقّق لها الاستخدام الأمثل مما يساهم في تقدّم المعرفة البشرية وانتشارها ، وألا نترك هذا فخصائص كل عصر على حده ، وألا كثرت المصطلحات وغمضت المعاني ، وتلاشى أثر الفلسفة ، أو على الأقل انفصلت عن معاشة الناس والواقع واتهمت بالتعالى في أبراج عالية لا يصل إليها إلا المتخصصون من الفلاسفة .

لقد أصبحت اشكالية المصطلح ومعرفته وتحديدّه من أهم مفاتيح العلم، بل وتوصيله الى الآخرين ، حتى يمكن اجتياز الصعوبات التي تعترض العمل النقدي ، وقد لخص على القاسمي وهو أحد الباحثين شروط قبول المصطلح حتى يتخطى الصعوبات التي تواجهه فيما يلي : (53) .

1- تمثيل كل مفهوم أو شيء بمصطلح مستقل .

2- عدم تمثيل المفهوم أو الشيء الواحد بأكثر من مصطلح واحد .

إلا أن هناك بعض الصعوبات مازالت تقف حجر عثرة في سبيل تطبيق هذه الشروط بل وغيرها نظرا لتداخل فروع العلم والمعرفة ، واختلاف ثقافات ومشارب واضعي ومستخدمي المصطلحات . فضلا عن انقطاع

Huisman, D., la philosophie en 1500 citations , Ed. F. Nathan, (52)

(53) أحمد محمد ويس ، الانزياح وتعدد المصطلح ، في عالم الفكر ، المجلد الخامس والعشرون ، العدد الثالث ، وزارة الاعلام ، الكويت ، يناير / مارس 1997 ، ص 57 عن على القاسمي ، مقدمة في علم المصطلح ، بغداد 1985 ص 68 .

أواصر الصلات العلمية بينهم حتى أصبح كل باحث - خاصة فى عالمنا العربى المعاصر - بل وفى الشرق بصفة عامة - أصبح جزيرة تقف منعزلة عن غيرها . فكيف يمكن أن نصل بين هذه الجزر المنعزلة ونقيم بينها جسور التفاهم والتبادل الثقافى من أجل لغة اصطلاحية مشتركة ؟

ثالثا : مصادر المصطلح :

كان من الطبيعى وبعد هذا التقدم الفكرى للبشرية أن تتزايد مصادر المصطلح وتتعدد مما يجعلنا أما حشد هائل منها ، من هذه المصادر الهامة التراث الموروث عن النحاة واللغويين العرب ، ومنها ما هو مصدره الاشتقاق اللغوى والافتراض المعجمى ، ويبدو ذلك واضحا من تلك الافادة الهامة للمصطلحات الجديدة التى انحدرت الينا مثل : فينولوجيا phenology علم اللغة و فيلولوجيا philology علم فقه اللغة Etymology على الاشتقاق (يبحث فى أصول الكلمات ، وفيزيائى وكرونيى وفونيم وغيرهم من المصطلحات ، فضلا عن البناء اللغوى والتركيب . وهنا تظهر الحاجة الملحة الى تنظيم علم المصطلح ووضع أصوله وبيان مصادره خاصة واذا وجدنا أن المصطلح الذى بين أيدينا وهو المصطلح المقترح من قبل الآخرين، لا يودى وظيفته المنوط بها فى التواصل بين مستخدميها من علماء وفلاسفة ومفكرين سواء على الاطلاق أو داخل التخصص الواحد ، أنها مشكلة نابعة من ضرورة الوضوح والدقة عند تحقيق التواصل العلمى خاصة بين أهل التخصص المشترك أو تظهر هذه الحاجة عند قراءة الكتب المؤلفة والمترجمة والمعجمات ، ويمكن أن نحدد مصادر أخرى للمصطلح مستمدة من علم اللغة فيما يلى :

- 1- استخدام المصطلح التراثى بمفهوم جديد عن مثيله المستخدم فى التراث .
- 2- استخدام كلمتين مختلفتين أو عدة كلمات لمفهوم واحد .
- 3- استخدام الكلمة العربية الواحدة لمفهومين مختلفين أو أكثر مما يلزم عنه التعبير عنهما بمصطلحين متميزين يوضح أصله ومصدره وطريقة استخدامه.
- 4- عدم الإفادة من التراث العربى فى علوم اللغة من حيث النظرية

والمصطلح، وذلك عند محاولة ايجاد المقابل العربى لمصطلحات أجنبية .

5- استقرار أسماء لعلوم انسانية بأسمائها الأجنبية فهى أسماء معربة مثل الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا وغيرها .

6- ضرورة التوحيد المعيارى لترجمة المصطلحات المركبة فى علوم انسانية خاصة علوم اللغة وبوجه خاص عند ترجمة السوابق والالواح فى المصطلحات العلمية والفلسفية من أجل تحقيق مصادر موثقة ومعترف بها للمصطلحات . (54)

رابعاً : المصطلح والتقدم العلمى :

ازدادت أهمية المصطلحات بازدياد التقدم العلمى وأهميته ، وأدرك العلماء والمفكرون أهمية توحيد المصطلحات فى تخصصاتهم ، وتوحيدها فى كل علم من العلوم على حده ، وبدأت هذه الجهود بجهود فردية قبل أن يظهر الإهتمام الجماعى ثم الدولى بها ، فقام لينيه عام 1735 بجهود علمية واضحة فى مجال العلوم البيولوجية لتوحيد مصطلحاتها ، ومورفو Morveau عام 1782 فى مجال الكيمياء ، وجان جاك روسو فى مجال الفلسفة ، ثم بدأت الاهتمامات الجماعية تتوالى على هيئة مؤتمرات علمية مثل مؤتمر علماء النبات 1867 ومؤتمر علماء الحيوان 1889 ومؤتمر علماء الكيمياء 1892. كما ظهرت الجهود المنظمة لوضع المصطلحات وتقنينها فى المجال الهندسى بصفة خاصة ، فأعد خبراء عدة دول أوروبية برئاسة " شلومان " schlomann " المعجم الهندسى " باسم " المعجم التقنى الدولى (ITW) ، وبحث اللجنة الفنية فى الفيدرالية الدولية للاتحادات الوطنية للتفتيش عام 1934 موضوع توحيد المصطلحات الدولية فى مجالات الصناعة والعلم خاصة بعد أن تحقق تقدم أكبر فى مختلف مجالات الفكر الانسانى . وإهتم علماء اللغة وفروع علم اللغة التطبيقى بصفة أساسية - وعلماء المنطق أو المناطق بوضع المعايير الفنية وتطبيقها على كافة التخصصات ولعل هذا

(54) د/ محمود فهمى حجازى ، الأسس اللغوية لعلم المصطلح ، ص 224 وأيضاً ص 228-230 .

الاهتمام يرجع الى طبيعة العلوم التي يمثلونها وهما علما اللغة والمنطق ، وكان فوستر E. Wuster قد حدد مكان علم المصطلح بين فروع المعرفة بأنه مجال يربط علم اللغة بالمنطق ويعلم الوجود (الانطولوجيا Ontology) ويعلم المعلومات (وبفروع علمية أخرى في زمن يعتبر فيه التقدم العلمي ضرورة ملحة وملح أساسي من ملامح نهايات القرن العشرين ⁽⁵⁵⁾ .

وفي ظل هذا التقدم الهائل اهتمت المجامع اللغوية العلمية العربية - خاصة في القاهرة ودمشق وبغداد - بقضية المصطلح وحصرت اهتمامها بالمجال اللغوي بصفة عامة ، ثم بالدراسات الحصرية للمصطلحات ودلالاتها الدقيقة ، " ولهذا فإن دراسة تطور المصطلحات العربية منذ بداية النهضة الحديثة حتى اليوم يعتبر من الموضوعات اللغوية التاريخية المهمة ، وإذا كان البحث اللغوي التاريخي للمصطلحات في التراث العربي ذا أهمية في تاريخ العلم ، فإن البحث في تطور المصطلحات الحديثة له دلالاته أيضا في دراسة التاريخ الثقافي والنمو العلمي في المنطقة العربية في العصر الحديث " ⁽⁵⁶⁾

هذا ويعتبر الاهتمام بالمصطلحات في ظل التقدم العلمي، اهتماما متوازيا وليس اهتماما عكسيا ، بمعنى أنه كلما تقدمت العلوم وزادت المعرفة الانسانية وتراكم رصيدها ونتاجها كلما زاد الاهتمام بالمصطلحات وأهميتها وأهمية تحديد معناها واستخداماتها ، والعكس صحيح .

خامسا : حركة الترجمة والمعاجم الفلسفية :

بعد أن استقرت الفلسفة اليونانية في العلم القديم واحتلت مكانة بارزة كان لابد لمن الأوج والكمال الانساني من أن يترك مكانه لغيره حتى يدلى بدلوه . ويساهم في سير ركب الحضارة الانسانية الى ما يراد منها ولها ، وكما يقول ابن خلدون في مقدمته الشهيرة " مقدمة في علم العمران البشري " أن الحضارات تنمو وتقوى وتزدهر ويشتد عودها وتسود على غيرها ثم

(55) نفس المصدر ، ص ص 16-19 (بتصرف) .

(56) نفس المصدر ، ص 33

ينحني بها منحني الطريق نحو هبوطها ولكنها قبل أن تصل الى مرحلة ضعفها هذه تكون قد بذرت بذور التقدم في أرض أخرى لتتبت ثقافات وتقوم حضارات لكي تستأنف الانسانية تقدمها (57) . وهذا ما حدث بالفعل في واقع جميع الحضارات المصرية القديمة ، وحضارات بلاد الرافدين والشام واليمن السعيد وحضارة اليونان القديمة والرومان ثم الحضارة الاسلامية التي ساعد في تقدمها عوامل عدة منها الدين الاسلامي نفسه بتعاليمه وما حققه من نقه في النفس واستقرار ، وكذلك علماء مدرسة الاسكندرية وظهور الفكر الفلسفي المشبع بالدين والعلم معا ، وساهم انشاء " المتحف " في مدرسة الاسكندرية على تمركز العلماء والادباء والفنانين والفلاسفة والمؤرخين في مدينة الاسكندرية التي أمر الاسكندر المقدوني الملقب بالاسكندر الأكبر باقامتها ، وظهرت في تلك المدرسة حركة ترجمة ونقل وشروح وتحقيق واسعة النطاق، حفظت بها التراث اليوناني من ناحية ، ثم عملت على تطويره وابعاده ونقله الى العالم الاسلامي من ناحية أخرى ، حتى عندما قويت الدولة الاسلامية ونشطت بها حركات الترجمة والنقل والشروع حتى كان لها الأثر الذي كان لمدرسة الاسكندرية وأكثر من حفظ للتراث ، وترجمته ونقله والاضافة اليه قبل نقله الى العالم الاوروبي بعد سقوط الدولة البيزنطية وعاصمتها القسطنطينية في الشرق عام 1453 وهجرة علماءها ومفكرها الى العالم الغربي خاصة ايطاليا ، ومنها الى بقية انحاء الدول الغربية مثل فرنسا وانجلترا والمانيا (58) .

ومع تزايد حركات النقل والشروح والترجمة ازدادت الحاجة الى معاجم للمصطلح الفلسفي.. philosophical terminology حيث ظهرت لغات جديدة غير يونانية ، والسريانية ، والرومانية (اللاتينية) فقط طفت

(57) د/ زكي نجيب محمود ، رؤية اسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1995 ، ص 62 .

(58) أنظر 1- د/ نجيب بلدي ، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ، دار المعارف القاهرة ، 1962 خاصة 52 وما بعدها .

2- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، 1979 ، ص 5 .

على السطح اللغات الأوروبية الحديثة الانجليزية ، والفرنسية ، والألمانية ،
والاسبانية ، وغيرها كثير ، وألحت الحاجة عندما وجد أن المصطلح
الأوروبي لا يكفي للدلالة على ما تتطلبه حركة تطوير المواقف الفلسفية
المختلفة والمتباينة لتحقيق الهدف المزدوج المنشود الذي يرمى اليه المشتغلون
بالفكر على العموم ، وبالفلسفة على الخصوص من حيث " اللغة " و " المعنى "
حيث يمكن أن نكون جملة من المفاهيم concepts . تساهم بدورها في
تطوير رؤية فلسفية أخرى تعمل على اشباع حاجات المجتمع من الفكر
وتفسير أحداثه تفسيراً عقلياً ومنطقياً ، كما تعمل في ذات الوقت على تطوير
المفاهيم والتصورات الفلسفية التي تم الوصول إليها من قبل .

إن البحث في تعريب المصطلحات الفلسفية وترجمتها واستعارة
الألفاظ من غير اللغة العربية للدلالة على ما يعرب ، وتحويل اللفظ المعرب،
والاشتقاق منه ، وغيرها من هذه العمليات لهي عملية شاقة وممتعة للغاية إلا
أنها تحتاج الى جهد كبير ، وإخلاص لا يحيد في العمل ، وعمق في معرفة
اتجاهات الفكر وسبر لأغوار مختلف اللغات خاصة المنقول عنها والمنقول
إليها (59) . ألا أنه من الضروري أن نعرف أن المعجميين العرب أنفسهم قد
اختلفوا منذ البداية في تحديد أصل مصطلح " الترجمة " نفسه ، هل هو لفظ
عربي الأصل أم معرب ، فقال البعض منهم أنه من لفظ " الرجم " وهل الرجم
هنا رجم بالحجارة أم بالغيب ؟ بينما ذهب آخرون الى أنه معرب من لفظ "
درغمان " كما يذهب الى ذلك الزبيدي في " تاج العروس " ثم تصرف فيه
المتصرفون فأصبح ترجمان وترجمان (الأولى بضم التاء والثانية بفتحها)
ويقال أن الساميين أخذوه عن طريق الاغريق واللاتين من لفظي Drogman
و Dragman بنفس المعنى " ترجمان " ومنها انتقل الى اللغات الأوروبية
الحديثة فكان مصطلح translation الانجليزي و tranduction الفرنسي
بمعنى الترجمة (60) .

(59) د/ عبد الله الأعسم ، مصدر سابق ، ص 57 .

(60) د/ عون الشريف قاسم ، الترجمة والتعريب منذ الجاهلية الى القرن الهجري الأول،
في مجلة الفيصل العدد 253 ، الرياض ، رجب 1418 هـ ، نوفمبر 1997 م ، ص 56.

وإذا كنا نشعر أننا أمام خصم هائل كالسيل العرم من المفاهيم والتعريفات والمصطلحات التي تكاد تحجب عنا الفلسفة ذاتها ، وتحجب عنا أهدافها ومراميها كما تحجب سحب الشتاء القاتمة نور الشمس الدافئ الساطع، فما بالنا اليوم ونحن أمام تخصصات دقيقة في الفلسفة - على سبيل المثال - ومنها الفلسفة التي تمثل المذاهب الحديثة والمعاصرة . فإذا كنا نستشعر صعوبة إشكالية المصطلح الفلسفي ومدى تعقدها وتداخلها ، فإننا سوف نستشعر أهمية هذه الإشكالية وصعوبتها في مجال الترجمة وأهميتها التي لا جدال فيها ، وأهمية وضع معاجم فلسفية دقيقة تساعد على أن نلحق بقطار الحضارة السريع الذي يجتاز أجواز الفلا حتى نلحق بالتقدم العلمي ونحاول تجاوزه .

ولتحقيق التقارب بين المفكرين في المجال الفلسفي صدر عدد من المعاجم التي تناولت الالفاظ والمصطلحات الفلسفية بالشرح وبيان أوجه التشابه والاختلاف بينها حتى تتحدد المعاني لاستخدامها في مواضعها الصحيحة من السياقات والنصوص وحتى تخفف من الصعوبات التي تواجه القراء والدارسين على السواء ومن هذه المعاجم على سبيل الامثلة لا الحصر ما يلي :-

1- أصدر ريمون للوس معجم " الفن الكبير " Arts Magna يحتوى على كثير من الالفاظ الميسرة .

2- أرخ رودولف أويكن Rudolf Eucken (1846-1926) لكثير من المصطلحات السائدة في عصره بدقة بالغة ، وكان يهدف من عمله هذا أن تضيق فجوة الاختلافات بين المذاهب والنظريات ، ويقل بينها الخلاف وذلك في كتابه " تاريخ المصطلحات الفلسفية ، الصادر عام 1879 .

3- أصدر رودولف أيسلر كتاب " معجم المعاني الفلسفية " عام 1898 . وقد صدر في ثلاثة مجلدات من عام 1927 وحتى عام 1930 .

4- صدرت الطبعة الاولى لقاموس داجوبيرت الفلسفي Dagobert Runes عام 1944 بعنوان " قاموس الفلسفة " Dictionary of philosophy ، في لندن وتتابع الطبعات مزيدة ومنقحة حتى عام 1984 ، وقد صدرت له عدة طبعات في لندن وتوتووا ونيوجرسي New Jersey

بالولايات المتحدة الأمريكية .

5- أصدر الناشرين رونتال ويودين Rosenthal / Yudin قاموسا فلسفيا صدر عن دار التقدم بموسكو عام 1967 وهو يحمل نفس الاسم المعتاد . Adictionary of philosophy

6- وصدر أيضا قاموس أ.ر. لاسي A.R.Lacey ويحمل اسم القاموس الفلسفي A dictionary of philosophy عن دار كيجان بول و روتلج Routledge and kegan paul للنشر وذلك عام 1976 .

7- صدرت دائرة المعارف الفلسفية المعروفة باسم Encyclopedia of Philosophy بإشراف الاستاذ بول ادواردز Paul Edwards عن دار نشر ماكميلان وفري بريس Macmillan and the free Press بنيويورك عام 1967 وصدرت منها الطبعة الثانية عام 1972 .

واهتم أندريه لالاند André Lalande (1867-1963) بضرورة ايجاد مصطلح فلسفي واحد اعتبارا من عام 1898 ثم تابع محاولته هذه عام 1955 وقد عقد في هذه الفترة مؤتمر باريس الفلسفي ، وتقدم خلاله لالاند ببحث بعنوان " تحديد المصطلحات الفلسفية ، واشترك لالاند مع كوتيرا couturat في وضع معجم أشرفت الجمعية الفرنسية للفلسفة على اخراجه في صورة حسنة ، وكانت الجمعية قد تأسست في نفس العام 1955 بفضل جهود لالاند اكسافييه ليون xavier leon وأدلى ادمون جوبلو Edmond Goblou المنطقي الفرنسي المعروف بدلوه في هذا المجال فأصدر " القاموس الفلسفي " Le Vocabulaire Philosophique في طبعة الاولى عام 1951 ، وصدرت الطبعة السادسة منه عام 1924 (61) .

هذا غير معاجم فلسفية عربية ظهرت حديثا منها : " المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام 1979 الا أنه يتصف بالنقص الحاد في المعلومات ، فضلا عن البتر والعجلة في عرض المادة العلمية في

(61) د/ عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، ص ص 156-157 .

معظم بنوده ، مما يحتاج معه الى اعادة صياغة وتوسع وعمق فى مادته الفلسفية وذلك قبل إعادة نشره مرة أخرى . وهناك أيضا " المعجم الفلسفى " الذى نشره الدكتور " جميل صليبا " عن دار الكتاب اللبنانى ببيروت عام 1973 ، وهو كتاب جيد فى مادته واخرجه ويحتاج أيضا الى اعادة نشره فى طبعات مزيدة ومنقحة حتى يواكب التغيرات الجديدة فى كافة مجالات البحث الفلسفى التى زادت بسبب التقدم المعرفة بصفة عامة ، ومثل هذه المجالات : فلسفة اللغة .. والمنطق الرياضى .. وفلسفة العلوم ومناهجها .. وموضوعات الحدائث وما بعد الحدائث والتفكيكية فى الاتجاه البنىوى المعاصر وغيرها من المجالات الجديدة ولو الى حد ما .

سادسا : اللغة واشكالية المصطلح :

اللغة هى وسيلة التعبير وأداة التواصل بين الناس ، ومع تقدم البشرية أصبح لكل علم لغة خاصة للتفاهم ، وكذلك أصبح للفلسفة لغتها الخاصة التى يتحاور بها الفلاسفة فيما بينهم ، ويعبرون بها عما يحول فى عقولهم ويبسطون بها تصوراتهم ، ويصيغون بها نظرياتهم وأفكارهم .

ولقد أصبح للفلسفة لغتها الخاصة بسبب طبيعتها نفسها من حيث الموضوعات التى تدور من حولها أبحاثها ، فهى موضوعات مجردة ، فى أغلب الاحيان - تحتاج الى مهارة خاصة وفهم عميق ، فضلا عن أن أكثر مصطلحاتها تعبر عن حالات وجدانية خاصة بالوعى أو الشعور ، الا أنه من الصعب على اللغة أن تحددها تحديدا دقيقا ؛ لأن اللغة فى نشأتها حسية ، وهنا مكن الصعوبة اذا كيف نعبر بما هو حسى عما هو عقلى أو روحى مجرد ، بالاضافة الى أن الكاتب وهو يكتب يكتب بلغة ومنطق لا يمكن للنص الذى يكتبه أن يهيمن على نظامهما وقوانينهما تمام الهيمنة بسبب طبيعة النص ذاته، أنه يترك ذاته تتقاد - ربما دون وعى منه أو ارادة - لنظام اللغة والمنطق وقوانينهما بشكل أو بآخر ، والحين معين ، وعلى القارئ اللبيب أن يستهدف دائما العلاقات التى يصنعها الكاتب بين السطور ، فضلا عن ادراكه لما يسيطر على الكاتب - خاصة اذا كان الكاتب فيلسوفا - من أنساق اللغة التى يستعملها فى الكتابة ، اذن فالكتابة لها نظام داخلى لا يخضع الا للحالات الوجدانية التى

يدور من حولها وعية وشعوره (62) .

ويرى ارنست رينان Ernst Renan (1892-1723) أن اللغة تدخل في عداد الأشياء الحية ، وعلى هذا فلا بد للغة ، مهما كانت هذه اللغة تختص بعلم ما من العلوم ، أن يكون فيها شئ من طبيعة الحياة ، والحياة مستمرة ومتغيرة ، وبالتالي فإن لغة الفلسفة والفلاسفة لغة حية ومتغيرة ومتطورة باستمرار ، ويرجع هذا التغير والتطور أو كليهما معا الى الحالة التي تكون عليها الفلسفة ذاتها . وقد بين لنا تاريخ الفكر الفلسفي منذ فجر التاريخ أن المصطلحات الفلسفية كانت دائما تعبيراً عن عصور خمدت فيها عبقرية العقل الانساني ، ومظهراً من مظاهر البيات الشتوي الطويل حيث تتكاثر في عقله ظلمات المصطلحات الفلسفية ، وترقد الانسانية رقدة الموت المؤقت ، حتى ينهض من بنى الانسان من يقوم بتحديد الالفاظ تحديدا دقيقا مثلما حدث في عصر الفلسفة الوسيط في أوروبا قبل بزوغ فجر الفلسفة الحديثة بثورتها التثويرية العظيمة ، لقد اهتم الفلاسفة بتحديد معانى الالفاظ والتفرقة بينها وبين المعانى التي اكتشفوها وابتدعتها قريحتهم الفذة (63) .

أما في عصور التقدم والازدهار ، أو كما يسمونها بعصور الاختمار ، فإن الفلاسفة يحاولون التحرر من قيود المصطلحات السابقة ، واتباع ما تمليه عليهم عبقرياتهم والهامهم ، فيحدثون بذلك ثورة فكرية كوبرنيكية تغير وجه الحضارة ، وتخطوا بالحضارة الانسانية خطوات واسعة مثلما فعل رينيه ديكارت - الملقب بأبي الفلسفة الحديثة - في القرن السابع عشر حيث أعلن ثورته الفلسفية الكبرى وتخلي عن قيود مصطلحات وأفكار ومعتقدات العصور الوسطى ، واخطط لنفسه - ولمن أراد بعده - في المقال عن المنهج Discours de la Methode منهجا جديدا ، مستخدما في ذلك لغة جديدة هي لغة العامة من الناس كوسيلة جديدة وجزئية من وسائل التعبير اللغوي الفلسفي ، واذا ما اضطرته ظروف العمل الفلسفي استخدام مصطلحات فلسفية كانت تستخدم في العصور الوسطى ، كان يستخدمها بشئ من التحفظ معتذرا للقارئ عن هذا الاضطرار .

(62) انظر 1- د/ عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، ص 153 .

2- جون ستروك ، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس الى دريدا ، ترجمة

د/ محمد عصفور ، عالم المعرفة ، العدد 206 ، المجلس الوطني للثقافة ،

دولة الكويت ، رمضان 1416 هـ / فبراير 1996 هـ ، ص 229 .

(63) د/ عبد الرحمن بدوي ، مصدر سابق ، ص ص 153-154 .

" والواقع أن كثيرا من الاختلافات بين المذاهب ترجع الى اختلاف الناس في فهم معاني الالفاظ ، أو الاختلاف في الدلالة التي يعطيها كل لفظ الذي يستخدمه ، حتى اضطر البعض الى القول بأن الاختلاف الموجود بين المذاهب الفلسفية المتضاربة انما يرجع في نهاية الأمر الى الاختلاف حول الالفاظ ، وتبعاً لهذا ليست الفلسفة غير جدال لفظي عقيم ⁽⁶⁴⁾ .

وإذا كانت الاختلافات التي تقع بين المذاهب الفلسفية ترجع الى اختلاف الناس في ادراك وفهم معاني الالفاظ والمراد منها فان أندريه كريسون يرى أنه بدأ اساءة استعمال اللغة في التعبير على لسان الانسان منذ أيام المفكرين الأوائل عند اليونانيين ، فقد ظهرت مع فيثاغورس قيمة الاعداد في تفسير الطبيعة ، كما ظهرت مع ديموقريطس فكرة الجوهر الفرد الالية ، وبدلاً من أن يستخدم هؤلاء المفكرين اللغة الواضحة الصريحة السلسة " أساءوا استعمال اللغة المتداولة ، متصرفين بمعنى الكلمات ، محيرين الفكر بالالتباسات التافهة " ، وبدلاً من استشارة التجربة ، أرادوا " اثبات النظريات قبل القيام بجمع الوقائع ، وبناء نظرة كونية قبل معرفة حتى مجرد الملاحظة " ، لذلك قامت محاولات اصلاحية على يد سقراط ثم افلاطون من أجل اصلاح اللغة واستعمالاتها وتحديد معاني الالفاظ والمصطلحات من أجل اقامة صرح معرفي واضح ⁽⁶⁵⁾ .

فاللغة - بناء على ما تقدم - هي مصدر عدد كبير من المغالطات في الفلسفة ، فهي سبب عدد لا يحصى من الأخطاء والصعوبات في كل المعرفة تقريباً ، ولذلك فتحليل اللغة تحليلاً سليماً يساعدنا على التغلب على مثل هذه الصعوبات وإزالة هذه المغالطات ⁽⁶⁶⁾ هذا بالإضافة الى عجز اللغة - أحياناً - عن نقل تصورات الانسان ، فما بالناس إذا كانت هذه اللغة التي بين أيدينا هي لغة الفلسفة والفلاسفة الذين يتناولون الموضوعات الكلية بطريقة مجردة - كما يقول كمنط - كما أن التعقيد في مذهب الفيلسوف يظهر

(64) نفس المصدر ، ص 154 .

(65) أندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات بحر المتوسط وعوידات بيروت / بيروت ، الطبعة الثانية ، 1982 ، ص 266 .

Berkeley , George , Treatise concerning the principles of Human (66) Know ledge (1710) , I nt . 6

وأيضاً د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة (عرض نقدي) ، ص 195 .

عندما يحاول نقل أفكاره الى الغير مما يعكس عدم التناسب بين حدسه البسيط وبين وسائله للتعبير عنه - كما يذكر برجسون - إن التناقض الحقيقي ليس في حدوس الفلاسفة أو في أفكارهم ذاتها بل في سياق عرض الفلاسفة لمذاهبهم باستخدام لغة غير واضحة أو عاجزة عن نقل تصوراتهم الى الآخرين (67) .

لكل هذه الأسباب فقد عنى سقراط منذ بداية تفلسفه بتحديد معانى الالفاظ قبل استخدامها ، حتى يمكن أن يتفاهم بها الجميع - الفلاسفة والعامة - والا فلن نتفق ولن يقام انساق فلسفية واضحة المعالم تتوارثها الاجيال فيضيفوا اليها أو يحدفوا منها أو يطورونها كل بحسب حاجته في كل زمان ومكان . كذلك عنى أقراطيلوس ، أحد الفيثاغوريين التابعين في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، بتحديد معانى الالفاظ ، لأن تحديد معانيها هو اللبنة الأولى والنواة لكل علم خاصة علم المصطلحات الفلسفية ، ويعتبر أرسطو هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم في صورته المتقدمة بعد محاولات سقراط وأقراطيلوس التمهيدية ، وخصص له مقال بأكمله في كتابه " ما بعد الطبيعة " سمي مقال " الدلتا " Δ لدراسة المصطلحات الخاصة بالفلسفة السابقة عليه فضلا عن مصطلحات فلسفته الخاصة به ، وكان عدد المصطلحات التي درسها في مقاله المذكور ثلاثون مصطلحا (*) ، وهكذا توالت الاهتمامات من قبل الفلاسفة واللغويين والمهتمين بفلسفة العلوم بتحديد معانى المصطلحات ومجالات استخدامها ، ومن بينها المصطلحات الفلسفية باعتبارها من أكثر المجالات اختلافا مما عرض الفلسفة ذاتها الى سوء فهم واتخاذ مواقف مضادة والدخول في عداوات قد تكون وهمية في أغلب الأحيان ، كذلك امتد الاهتمام الى تحديد معنى المصطلح الواحد الذي يرد في

(67) د/ عبد الوهاب جعفر ، دراسات في الفلسفة العامة ، ص 150 .

(*) بمناسبة ذكر عدد المصطلحات التي درسها أرسطو في " دلتاه " تشير الى أن جابر بن حيان درس في رسالته " الحدود " 92 مصطلحا ، والكندى في رسائله الفلسفية " الحدود والرسوم " 109 مصطلحات والخوارزمي الكاتب في " مفاتيح العلوم " و " الحدود الفلسفية " 108 مصطلحا وأبو حامد الغزالي في رسالته " الحدود " 76 مصطلحا والامدي في كتابه " المبين " 265 مصطلحا ، هذا غير تعريفات الجرجاني . (أنظر د/ عبد الله الاعسم " مطلق الفلسفي عند العرب) .

السياقات المتعددة ومعناه فى كل سياق على حدة ، مما يطلعنا على أهمية دراسة هذه المصطلحات باعتبارها مفاتيح فهم السياقات والنصوص الفلسفية ، وفك رموزها وتبيان غموضها والتباساتها ، حتى يمكن إزالة سوء الفهم من أذهان الناس حتى يتأكد الناس أن الفلاسفة لا يعيشون فى أبراج عاجية منفصلين عن قضايا أمتهم وعالمهم الإنسانى ، نعم ، قد يحلم الفلاسفة بعوالم فاضلة ، ومدنا مثالية ، وأخلاقا رفيعة ، ومعرفة صحيحة ، ومناهج واضحة ، وهذا حق لهم باعتبارهم أفراد يعيشون فى عالم واحد مع ذويهم من بنى الإنسان .

ونستطيع - أمام هذا الخضم الهائل من التباس المصطلحات وغموضها - أن نتفهم دعوى ديكارت للناس فى " مقالة عن المنهج " أن يتسم الفكر بالوضوح والتميز ، وتابعه فى دعواه الفيلسوف الالماني ليبنتز وحتى يكون أكثر دقة ووضوحا استبدل شك ديكارت المنهجى بالمناهج الرياضية ، وأشار باستعمال لغة مثالية أو مميزة .. characteristics تحل محل اللغات الطبيعية المماثلة ، وقال فى ذلك :

" اللغات الطبيعية لها قيمة كبرى فى الاستدلال ، ولكنها حافلة باللبس بلا حدود ، وعاجزة عن الاسهام بدور فعال فى التكامل والتفاضل ، ولو كانت قادرة على ذلك لأمكنى الكشف عن اخطاء الاستدلالات ، فى صيغة الكلمات وطريقة تكوينها والى الآن لم تتجح فى توفير هذه الميزة الباهرة غير رموز أو حروف الكتابة فى الجبر والحساب " (68) .

إن مناداة ليبنتز باستخدام لغة واضحة ودقيقة للتعبير عن أفكارنا مناداة صحيحة حتى وإن أطلق عليها اسم اللغة المثالية ، ولكن أن تتحول لغتنا الجميلة الى رموز وحروف كالتى تستخدم فى الجبر والحساب لهو شئ يدعو الى العجب وإن كان الكون مكتوب بلغة الرياضيات فإن هذه - لعمري - دعوة ضيزى أن يفقد الأدب والفلسفة والدين وغيرها لغة التخاطب الإنسانى وأساليبها الجزلة ومفرداتها الجميلة ويحل محلها جميعا رموز وحروف لها مجالاتها الأخرى غير تلك المجالات .

وإذا كانت اللغة العادية قد نكبت أحيانا - باللبس والغموض والاضطراب فان استحداث لغة أكثر وضوحا واتفاقا فى مصطلحاتها ومعانيها ومفرداتها

(68) ريتشارد شاخت ، رواد الفلسفة الحديثة ، ص ص 54-55 .

يؤدي بنا الى حل كثير من الاشكاليات التي تعترض سبيل التقدم البشرى ، والارتقاء بالعلوم بل تقدم المعرفة الانسانية بوجه عام. وقد مهد لينتزر طريق اللغة الواضحة لجماعة " المذهب الذرى المنطقى " logical atomism وهو الذى اوحى اليهم بفكرة مؤداها انه " بالاستطاعة رد جميع الافكار الانسانية، الى قلة من الأفكار تعتبر أوليات primitives. وعن طريقها يمكن استحداث رموز أخرى للدلالة على الأفكار المشتقة منها مما ييسر معه الاهتداء الى الخاصيات التى يمكن البرهنة على أنها متضمنة فى التعاريف التى نصل اليها أو تلك التى تترتب عليها (69) .

من اشكاليات استخدام اللغة بطريقة غامضة أو غير مألوفة استخدام الباحث أحمد محمد ويس ، عنوانا مهجورا فى بحث عن اشكالية المصطلح وتعدد فكتب فى مجلة " عالم الفكر " بحثا بعنوان " الانزياح وتعدد المصطلح " والانزياح الذى يقصده يأتى بمضى écart الذى يأتى فى قواميس اللغة بمعنى الابتعاد والانحراف والفرق والتواء واعوجاج وتشويه وانعطاف وشطط (*) ، فقد ترك الباحث كل هذه المعانى الواضحة ولجأ الى استخدام الفاظ غريبة عن ذهن القارئ العربى العادى بل والمتقف أيضا ، مع ملاحظة أنه يتناول اشكالية تعدد المصطلح وما يترتب عليه من غموض واضطراب ، فاذا كان الباحثون أنفسهم يتجنبون الواضح والسهل والمعتاد ويلجأون الى المهجور والمعقد والمحلى فكيف تستقيم اللغة ويقام اعلم المصطلح الذى يقرب بين الالذهان ، ويساعد على وحدة العلوم واتقدمها ؟ (70) فضلا عن أن الباحث لم يوضح لنا عما إذا كان تعدد المصطلح فى السياق الواحد أو فى السياقات المتعددة .

مما سبق يتضح لنا أن إشكالية المصطلح وسياقات النصوص ترتبط أشد الارتباط باللغة واستخدامها سواء المنقول منها أو المنقول اليها . ولقد

(69) نفس المرجع ، نفس الموضع .

(*) انظر : مثرى الياس ، قاموس الياس للجيب ، القاهرة ، 1977 ص 169 .

(70) أحمد محمد ويس ، الانزياح وتعدد المصطلح ، ص 66 وغيرها .

صحب استمرار حركة التقدم العلمى تجديد البحث فى الانشطة اللغوية ، خاصة فى مجال الفلسفة بعد أن أصبحنا نمتلك رصيذا هائلا من الموضوعات الفلسفية ، كذلك تنامى ثراء اللغة بإعتبارها وسيلة ضرورية وحيوية لنماء الفكر الفلسفى وتوصيله الى الآخرين مما يؤكد أن " العلاقات بين اللغة والموضوع علاقة حقيقية ، ذلك أننا نختار كلمة معينة دون كلمات أخرى ، ونخيل أيضا كلمة على كلمات. ومعنى ذلك أننا نتعامل مع نظام واسع لا يمكن تجنبه " (71) .

وإذا كنا نربط قضية اللغة بالتفسير فإن التفسير يرتبط بالمصطلحات التى تمكنا من إتمام هذا التفسير من أجل تحقيق التواصل الذى هو ثمرة معاناتنا اليومية فى مجال الفكر بمدلول اللفظ يجب أن يحقق المراد منه من خلال المعانى الواضحة من ناحية ، وبالرجوع الى التجارب العملية من ناحية أخرى ، فإذا ما تم لنا ذلك من خلال شرح اللغة لفظا بلفظ دون أن نخرج الى العالم الواقعى المعاش فإن هذا الموقف يغرقنا فى علوم اللغة وتضاعفها ، ويباعد بيننا وبين الصحوه الى متغيرات الواقع أو المفارقة المستمرة بين الالفاظ والأشياء الحقيقية (72) .

ويجب ألا يفوتنا - فى نفس الوقت - أن المصطلح نفسه هو رمز لغوى يتألف من الشكل الخارجى والتصور ، كما يجب علينا أن ندرك أن المصطلح لا يتبع اللغة العامة بل هو مرتبط ارتباطا كليا وعضويا باللغة الخاصة لأنها تختص بالدلالة الخاصة special reference حيث تتطابق الدلالة signification أو المعنى بالتسمية أو التوجه الذى تبتغيه Designation . أما فى مجال اللغة العامة فالأمر جد مختلف حيث يختلف عملية تقييد المدلول بالرمز symbol وليس شرطا تطابقهما " وبشكل عام

(71) د/ مصطفى ناصف ، اللغة والتفسير والتواصل ، عالم المعرفة ، العدد 193 ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، رجب 1415هـ / يناير 1995 ، ص 27 ، 31 .

(72) نفس المصدر ، ص 121 .

تقبل كلمات اللغة بلا تفكير ولا وعى وتحدث التغييرات فى المعنى تدريجيا بينما فى اللغة الخاصة تتم العملية بوعى وحرص على تثبيت وتحديد المداخل بكل دقة . ومن ثم فالكلمات العامة يجرى تعريفها بطريقة تختلف عن تعريف المصطلحات . فالكلمات العامة تعرف على أساس من الشواهد التى توضح الاستعمال الفعلى أى أن المعانى تستخرج من حصيلة القرائن أو الأدلة السياقية . أما معانى المصطلحات فهى تفرض على أساس من نصيحة الخبراء ومصادرهم فى ذلك موسوعية أكثر منها معجمية " (73) .

تبين لنا مما سبق مدى ارتباط اللغة بأشكالية المصطلح ومدى أهمية ترابطهما معا فى منظومة فكرية وبنائية واحدة حتى وإن اختلفا فى بعض المواضع - وهذا أمر طبيعى - فإن ذلك لا يكون مبررا بأى حال من الأحوال لأن تدوير اللغة ظهرها للمصطلحات أو العكس بل الأجدر بهما أن يتعاوننا معا فى سبيل بناء لغة أكثر دقة ووضوحا من ناحية ، وحصر مصطلحات أكثر تعبيرا عن موضوعاتها حتى يسهل تحصيل العلوم وفهمها والعمل على تقدمها وتطورها الى غايتها المرجوة .

سابعا : نماذج من اشكالية المصطلح

وإذا تتبعنا تاريخ الفكر الفلسفى وجدنا كثير من المصطلحات التى أثارت حولها الجدل والمناقشات منها مصطلح " الجوهر " Substance ، لذلك سوف أتخذ من هذا المصطلح نموذج يعرض الاشكالية خير عرض حتى يتبين القارئ أهمية الاتفاق على معانى ومدلولات المصطلحات ، بل وأهمية علم المصطلح ككل بالنسبة لجميع العلوم .

1 - المعانى اللغوية للجوهر

يقال عن جوهر الشئ حقيقته وذاته ، ومن الأحجار : كل ما يستخرج منه شئ ينتفع به . والحجر النفيس هو جوهره الذى تتخذ منه الفصوص

(73) د/ محمد حلمى هليل ، أسس المصطلحية ، ص ص 19-20 ع :

Sager, J.c. et al. English Special Languages, Wiesbaden, Brand stetter, 1980, p. 15.

التمينة ونحوها ، ومنها الجوهرية والجواهر . وفي الفلسفة يقال بمعنى ماقام بنفسه ، ويقابله العرض وهو مايقوم بغيره (74) .

وجاء في المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية أن الجوهر هو ماقام بنفسه ، أى أنه متقوم بذاته ، ومتعين بماهيته ، وهو المقولة الأولى من مقولات أرسطو وبه تقوم الأعراض والكيفيات ويقابل العرض . والجوهر الأول First Substance هو الكائن الفرد المتعين مثل : هذا الفرس . والواحد جل شأنه هو الجوهر الحق . والجواهر الثانية Second substance هي الكليات التى يحمل عليها غيرها ، مثل إنسان ، وحيوان ، وليست جوهريتها حقيقية ، وإنما جاءت من ناحية حمل غيرها عليها ، وتقابل الظاهرية نظرية الجواهر سواء الفردية أو المتعددة ، حيث تسلم الظاهرة بالظاهرات أو الظواهر وحدها (75) .

2 - المعانى الفلسفية للجوهر

بينما جاء " الجوهر " فى الفلسفة بعدة معان نذكر منها :

أ - أنه الموضوع الثابت للتغير ، أو الشئ الذى تتبدل عليه مختلف الصفات.

ب - أنه الموضوع أى موضوع الحمل أو المحمول Prediction ويعتبر أرسطو أول من وضع فكرة الحمل .

ج - أنه حامل الصفات وهى فكرة قائمة على العلاقة بين الصفة والموصوف.

د - أنه ما لا يحتاج فى وجوده الى أى شئ آخر ، أو ماله وجود مستقل عن أى شئ آخر .

هـ - أنه ما يبقى هو هو بينما يقبل الصفات المتضادة ، أو الشئ الذى يظل ثابتا لا يتغير .

(74) المعجم الوجيز ، مادة " الجوهر " ، ص 128 .

(75) المعجم الفلسفي ، مادي " جوهر " ، الفقرة 376 ، ص 64

و - الجوهر هو حامل الصفات الأولية عند جون لوك ، باعتبار أن الصفات لديه أولية وثانوية .

اذن فالجوهر الفلسفى يعتبر هو الأساس الأخير للموجودات كلها ، الذى يكمن وراء تكون الأشياء والظواهر الملموسة وفسادها . وقد اعتبرته الفلسفة المثالية هو " الروح " ، أو الفكرة ، أو العقل الكونى ، وهناك من اعتبره أنه الله تعالى ذاته . بينما يعنى فى الفلسفة المادية " المادة " Matter التى تتكون من ذرات لا تنقسم ، سرمدية ومليئة . ونظرت الفلسفة المادية الجدلية الى الجوهر باعتباره أساس العالم وماهيته فى المادة المتحركة والمتطورة أبدا ، انه مجموعة لا متناهية من أشياء العالم الموضوعى وظواهره المتغيرة دوما ، ولانهاية لعمقها ، وتتفى المادية الجدلية أن يكون الجوهر أخير وسرمدى ومتجانس (76) .

ان الجوهر مشكلة أصيلة فى الفلسفة النظرية ، بمعنى أنه لا يكاد تخلو فلسفة فيلسوف من التعرض لها ، وذلك اما باقرارها والبحث عن حل لها ، أو برفضها . وترجع مشكلة الجوهر الى طاليس فى القرن السادس قبل الميلاد . ولدينا فى تاريخ الفكر الفلسفى مفهومات متعددة لتصور الجوهر ، ونظريات متباينة وحتى اليوم ونحن فى نهاية القرن العشرين لم يتفق الجميع على حلها ، وهذا ما جعل البعض يقول أن مشكلة الجوهر تصور وهمى أو مفترض ومشكلة زائفة ليست حقيقية مثل خط جرينتش وخطوط الاستواء والسرطان وغيرها ، ومنهم نيقولا أوتركور Nicolas of Autrecourt فى أوائل القرن الرابع عشر بالاضافة الى جون لوك وجورج باركلي وديفيد هيوم الذى رفضه رفضا قاطعا (77) .

وللفيلسوف الألمانى كنت نظرية جيدة فى الجوهر ، فقد قام باستبعاد كل التعريفات التى وردت بشأن الجوهر وهى : ما يكون موضوعا دائما ولا يكون محمولا فى قضية - الماهية - ما ليس محتاجا لأى وجود آخر غير ذاته لكى

(76) المعجم الفلسفى المختصر ، ص 178-179 .

(77) د/ محمود فهمى زيداى ، كنت وفلسفته النظرية ، ص ص 172-173 .

يحدد - الموضوع الثابت أو الحامل الثابت لتغير الأعراض وتبدلها - حامل الصفات الحسية الأولية في الشئ الجزئي المادى ، واستبقى منها كمنظومة تعريفية وهما : " الموضوع الأول في القضية والذي لا يكون محمولا بها " ، و " الموضوع الثابت للتغير " . وعرف الجوهر بأنه الموضوع الأول لكل المحمولات Ultimate subject of all predicates وبهذا يصبح الجوهر هو الموضوع الثابت للتغير أو الحامل الثابت الدائم للتغير permanent substratum of change وبهما وباستخدامهما معا في عالم المادة - باعتبار أنه المجال الوحيد القابل لتطبيق تعريفه للجوهر ، ثم قدم برهانا على الجوهر باعتباره قضية تركيبية قبلية مؤداة : " في كل تغيرات الظواهر ، الجوهر ثابت دائم ، كميته في الطبيعة لا تزيد ولا تنقص ⁽⁷⁸⁾ ، يحمل في ذاته كل التحديدات الزمنية وهو شرط للادراكات الحسية ، أى الخبرة . ونحن نعرف أن العلاقات الزمنية لديه هي تعاقب succession ومصاحبة أو معية simultaneity ، وبهذا نستطيع ادراك الأشياء الموجودة باعتبارها ادراكا حسيا أما أن يكون وجودها متعاقبا في الزمان أو مصاحبا لشئ آخر وفي كلتا الحالتين يجب أن يكون لتمام القياس شئ ثابت دائم هو الزمن ذاته الحامل substratum لكل حركة أو تغير هذا الشئ هو الجوهر ⁽⁷⁹⁾ .

ويرى الدكتور محمود زيدان أننا يمكننا أن نحذف مصطلحي " جوهر " و " عرض " وبذلك نصل الى لفظي " شئ " و " صفة " كما أن الجوهر الثابت قضية تحليلية في حقيقتها ، محمولها يصف جزءا من موضوعها . كما أن الجوهر والعرض لفظان متضايقان لا يوجد أحدهما بدون الآخر في مجال الخبرة ⁽⁸⁰⁾ .

وقد أمكن تعديل نظرية كمنظومة في الجوهر بحيث جعله ثابتا ثابتا نسبيا مما يجعلنا لا نحتاج الى قانون حفظ المادة الينوتوني في أى صورة من صوره ،

(78) Kant, Immanuel, critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith, The Macmillan press Ltd., London, 1982, P 212- A 182

(79) د/ محمود زيدان ، كمنظومة وفلسفته النظرية ، ص ص 174-178 .

(80) نفس المصدر ، ص 188 .

بل سيساعدنا على قبول نظريته في العلية يتحدث فيها عن حوادث تتعاقب على جوهر ، ويكون الجوهر وحوادثه موضوع ادراك حسي (81) .

وبعد تطور العلم الطبيعي المعاصر أصبحنا لانتحدث عن الأشياء وصفاتها وتغيراتها ، وانما نتحدث عن حوادث events أو وظائف functions أو عمليات process بمعنى الحديث عن الأشياء الجزئية كالأقلام والمناضد والمنازل ، ومن ثم لم يعد هناك مجال للحديث عن الجوهر ومنهم الفريد نورث هوaitهد كما سنتبين عند تناول الجوهر لديه .

3 - الجوهر عند أرسطو

عايش أرسطو الأزمة التي عاناها الفكر الأفلاطوني بصدد نظرية المشاركة Participation theory ، وقد بدا هذا واضحا في محاورات "بارمنيدس" و "السوفسطائي" و "فيليبوس" ثم في التعاليم الشفهية للأكاديمية التي أنشأها أفلاطون في أثينا . ولقد وجد أرسطو أن فكرة أفلاطون الخاصة بعالم المثل وفشل أفلاطون نفسه في إيضاح الصلة بين المثل ideals والمحسوسات ، وكيفية المشاركة بينهما بسبب مفارقة كل منهما للآخر ، وبسبب الطبيعة المغايرة لكل منهما ، هذا بالإضافة الى عدم شعورنا بأي أثر لهذه المثل عند ادراكنا لهذه المحسوسات ، والقول بأن عملية التذكر تثبت وجود هذه المثل في مكان ما ادعاء لاسند له من الواقع ، ولا صحة له لأن كل معرفة مصدرها الاحساس كما يقول أرسطو في كتاب النفس ، ومن ثم اعتبر أرسطو أن الجوهر المشخص concrete substance - كإنسان وفرس - هو الجوهر الأول والحقيقة الوحيدة والذي تكون جوهرية الأجناس بالنسبة اليه جوهرية ثانوية مفتقرة الى غيرها لأنها لاتقوم بذاتها . عندئذ نتوقف قليلا لكي نلاحظ أن كلمة جوهر في فلسفة أرسطو تستخدم بمعنيين مختلفين :

أ - عندما نتكلم عن الجوهر باعتباره أحد المقولات categories فان

(81) نفس المصدر ، ص 192 .

اللفظ هنا يستخدم بمعنى ثانوى فيكون استعمالنا للجواهر هنا كمحمول.

ب - عندما نتكلم عن الجواهر المفردة المشخصة التي تعتبر دائما هي الأصول الثابتة المستمرة في عالم متغير أو هي اللامتغيرات في وجود متغير ، إذن يكون وجود الجواهر في هذه الحالة وجودا ذاتيا مستقلا عن غيره ، ويصبح موضوعا تضاف اليه المحمولات مثل لفظ "سقراط" يطل هو هو وان تقلبت عليه الصفات والأحوال والانفعال والمشاعر والأعراض في الفترات المختلفة من حياته . ومن ثم تصبح هذه الجواهر المشخصة شرط أساسى لوجود العالم ومن ثم أيضا تصبح هي الحامل الأول الذى يمنح الواقعية للمحسوسات (82) .

وميز أرسطو في كتبه المنطقية المتعددة خاصة الميتافيزيقا والمقولات بين أربعة أنواع من الجواهر وهي :

أ - الجواهر الأولية primary substances وهي أفراد الأنواع والمركب من الهولى والصورة معا ويسمىها أرسطو موجودات عالم ماتحت فلك القمر وهي عرضة للكون والفساد ، وهذا النوع من الجواهر لايتأتى الا موضوعا في قضية (83) .

ب - الجواهر الثانوية secondary substances وهي أول المقولات categories الأرسطية ، ومثالها الأجناس والأنواع وهي لاتأتى الا محمولات في قضايا . وان أتت كموضوعات فانها لاتكون موضوعات حقيقية للحمل مثل " كل انسان فان " ويسمىها المناطقة الرمزيون المحدثون " محمولات من الدرجة الأولى (84) .

(82) د/ محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الثانى ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1996 ، ص ص 182-184 .

وأیضا : د. عبدالرحمن بدوى ، أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثانية 1980 ، ص 140 .

(83) Aristotle, Metaphysica, B TX, ch 2, 1047 a 34.

(84) Ibid, The same page.

ج - الجوهر الأولى first substances وتعتبر عن موجودات عالم مافوق فلك القمر وهى ليست عرضة للكون والفساد .

د - المحرك الأول the first mover وهو الجوهر الأول الفرد ، صورة خالصة لاتخالطها مادة ، كما أنه ليس عرضة للكون والفساد ، ومثاله : الله تعالى هو المحرك الأول . (85)

4 - الجوهر عند رينيه ديكارت

رأى ديكارت أن الانسان مؤلف من جوهرين متميزين هما العقل والبدن، البدن جوهر ماهيته الامتداد ، والعقل جوهر آخر ماهيته الفكر . كما رأى أن درجات المعرفة تنقسم الى قسمين : قسم يحتوى على المعانى العامة Notions Generales ويشتمل هذا القسم على الجوهر والمدة والترتيب والعدد ، ويحتوى القسم الثانى على معان مشتركة Notions Comunes أو بديهيات ليس لها وجود خارج ذهن الانسان .

ويحتوى الجوهر الديكارتي على المعانى العامة التى ليس لها وجود أو مدلول حسى ملموس خارج ذهن الانسان ، وقصد ديكارت بهذا الجوهر : الموجود الذى لايفتقر الا الى ذاته فى وجوده ، فهو لايعتمد فى هذا الوجود على قوى تقع خارجه عنه ، وقصد بهذا الجوهر الله تعالى ذلك الكائن الكامل اللانهاى ، فهو جوهر عقلى لانهاى صرف . ثم قدم ديكارت تعريفا آخر للجوهر أورده فى الاعتراضات الثانية على كتاب التأملات فى الفلسفة الاولى قال فيه " ان مايسمى جوهر ا هو كل شئ يقيم فيه مباشرة كأنه فى الموضوع، ويوجد به شئ ما ندركه ، أى أية خاصية أو صفة عندنا عنها فكرة حقيقية " كما يذكر أيضا فى كتابه " مبادئ الفلسفة " أن المدرسين

(85) د/ محمد فتحى عبدالله ، الجدل بين أرسطو وكنت : دراسة مقارنة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الأولى 1415 هـ / 1995م ص 39-40 .

وأیضا :- Ackermann, Robert, Theories of know ledge, Tato Mac Graw-Hill, Bombay- New Delhi, 1965, p.63.

وأیضا : د/ محمد فتحى عبدالله ، معجم المصطلحات المنطقية ، ص 91 .

يقولون ان لفظ " الجوهر " لا يدل على معنى واحد بالقياس الى الله تعالى والى المخلوقات ، أى أن اللفظ ليس له معنى يمكن تصوره متميزا ويكون دالا على الله تعالى وعلى المخلوقات دلالة واحدة ، والأشياء التى لا تحتاج الى عون عادى من الله هى " جواهر " والتى نسميها " صفات " أو " خواص " لهذه الجواهر (86) .

ويرى ديكارت امكان اطلاق لفظ جوهر على كل من النفس والبدن بمعنى واحد ، وتظهر لنا المشكلة عندما نريد أن نعرف أن أحد هذه الجواهر موجود حقا والآن فى العالم ، عندئذ لا يكفى لادراكه أن يكون شيئا لا يعتمد على غيره لأن الوجود المتقوم بذاته لا يتكشف لنا معرفته ، بل أن الميسور للانسان الاهتداء الى الجوهر ذاته من خلال أى صفة من صفاته يمكن ملاحظتها فيه ، ثم حدد ديكارت لكل منهما صفة واحدة مميزة وهى كما ذكرت الفكر للنفس والامتداد للمادة (87) .

ثم جعل ديكارت الله تعالى وهو الجوهر الروحى الخالص ، خالق الجوهرين الآخرين أى النفس أو العقل والجسم أو المادة باعتباره هو الذى حقق لهما الوجود ، ويستمر فى حفظهما ، مما يجعلهما يستندان اليه ، ويتقومان به ، بينما لا يفتقر هو الى أى منهما (88) .

5 - الجوهر عند جون لوك

وجد جون لوك John Locke (1632-1704) نفسه أمام مشكلة فلسفية يصعب حلها ، خاصة عندما قام بتقسيم الأفكار الى أفكار بسيطة simple ideas وأفكار مركبة complex ideas وقسم " أفكار الاحساس المركبة " فى الطبعة الرابعة من " مقاله فى الفهم الانسانى " على أساس فعاليات العقل الى عدة أنواع أفكار تركيبية من أفكار بسيطة ، وأفكار الاضافة والأفكار المجردة . وجعل لوك فكرة الجوهر الروحى من أفكار

(86) رينيه ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة د/ عثمان أمين ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1979 ص ص 88-89 .

(87) نفس المصدر ، ص ص 89-90 .

(88) د/ محمد على أبو ريان ، الفلسفة الحديثة ، ص ص 67-68 .

التأمل المركبة ، فيقول : " الى جانب الأفكار المركبة التى عندنا عن الجواهر المحسوسة المادية ... يمكننا تكوين فكرة مركبة عن الروح اللامادية ... (89) . ثم يقول لوك اننا لانستمد فكرة الجوهر من التجربة الداخلية أو الخارجية وعلى الرغم من ذلك فلدينا فكرة عن الجوهر ، لأن أفكارنا تبدو قاصرة على صفات الأشياء دون جواهرها ، فكيف يمكن تفسير فكرة الجوهر المستمدة من التجربة الخارجية اذا كان الجوهر لديه ماهو متقوم بذاته أى لديه القدرة على الوجود دون الاعتماد على غيره . كما أن الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أى للأعراض ، وبمعنى آخر أن الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أى للأعراض ، وبمعنى آخر أن الجوهر لدى لوك " هو الشئ المتقوم بذاته والذي تحمل عليه الأعراض " (90)

ويعتقد لوك أن الأفكار البسيطة مترابطة معا بصورة دائمة ومنتظمة ونفترض بأنها تعود الى شئ واحد ، نطلق عليه اسما واحدا ، ولما كنا لانستطيع أن نتصور هذه الأفكار البسيطة متقومة بذاتها فاننا نفترض أن هناك موضوعا substratum توجد فيه ومنه تنشأ نطلق عليه اسم الجوهر substance ، ولما كان الجوهر فكرة غير واضحة فهي لاتعدو أن تكون مجرد " افتراض شئ نجهل ماهو ولكنه يحمل الصفات التى تحدث فيها الأفكار البسيطة ، تلك الصفات التى نطلق عليها عادة اسم الأعراض . وعليه ففكرتنا عن الجوهر ليست إيجابية . بل " غامضة " ونسبية " ، وهى عبارة عن ما يحمل أو يسند الصفات ... ولكنه فى غير متناول ادراك الانسان ، لذلك نقول عنها انها فكرة " معدولة " ، ولا تمثل الا مجموعة خاصة من الصفات المدركة مضافا اليها عدم قدرتنا على " تصور هذه الصفات بذاتها أو فى بعضها البعض ، مما يجعلنا نتصورها موجودة فى أو

(89) Locked, John|, Essay concerning Human Understanding, ed. S.P. Lamprecht, scribners, New York, 1928, P.186.

90) O'conner, D.J., John Locke, Penguin Books, N.Y., 1952, pp. 74-76.

مرتكزة على موضوع عام⁽⁹¹⁾ .

ويتصل بفكرة الجوهر فكرة السببية ، لأن الجواهر تعتبر أسبابا لصفات الأشياء ، تلك الأسباب التي تستند الى مفهوم القوة power القوة الفاعلة Active power ، والقوة الفاعلية السببية causal efficacy ، وتحدث القوة بصفة عامة من ملاحظة التغير الحاصل في أفكارنا عن شئ لحين يقع تحت تأثير شئ آخر .

وبذلك تنقسم الجواهر الى قسمين :

أ- جواهر مادية Material substance وهى الأجسام .

ب- جوار روحية spiritual substances وهى على نوعين :-

- جواهر روحية متناهية finite وهى النفوس .

وجوهر روحى لا نهائى Infinite وهو الله تعالى⁽⁹²⁾ .

ورأى لوك أن انكار الجوهر الروحى مساو لإنكار الجوهر المادى ، ووضع نظريته فى الأفكار طبقا للجواهر الجزئية التى تنقسم الى جواهر مفردة مثل الإنسان والحصان والشاة والسكين ، وجواهر جمعية مثل فكرتنا عن الجيش والقبيلة والحزب والقطيع ، إذن فهناك أفكار حقيقية أو وهمية ، وأفكار كاملة أو ناقصة ، وأفكار أما صادقة وإما كاذبة .

6- الجوهر عند ألفريد نورث هوايتهد :

ومن مشكلات استخدام المصطلحات فى مذاهب الفلسفة المعاصرة ما وجدناه فى فلسفة ألفريد نورث هوايتهد Alfred North Whitehead (1861-1947) . فقد وجدنا أن الميتافيزيقا Metaphysics عنده هى دراسة للأفكار والتصورات التى يمكن تطبيقها على الواقع وفى الواقع

(91) أنظر : * د/ كريم متى ، الفلسفة الحديثة ، ص ص 168-170 .

* Locke, Essay , II, 23, 1, pp. 176-177

(92) د/ محمد أبو ريان ، الفلسفة الحديثة ، ص 172 .

الخارجي ، لذا نجده يغير من المصطلحات التي يستخدمها في فلسفه الطبيعة عندما يتناول الميتافيزيقا ، فإذا لم يكن القارئ واعيا بهذه الاختلافات في الاستخدام ، عالما بمصطلحات هوايتهد في كل مبحث على حده فإنه يقع - ولا شك - في أخطاء فادحة فضلا عن نأية عن فهم فلسفه الفيلسوف الذي يقرأ فلسفته ، وقد ينقل ما فهمه خطأ الى الآخرين . فهو ايتهد مثلا يتكلم عن الموجودات التي تترجم أحيانا بإسم الكيانات مما يوقع القارئ في متاهات سوء الفهم ، أقول أن هوايتهد يتكلم عن الموجودات الفعلية Actual entities . بدلا من الحديث عن الحوادث events التي جاءت على لسان برتراندرسل ، ويذكر الموضوعات الأبدية أو الخالدة Eternal بدلا من الموضوعات objects فقط مثل كثير من الفلاسفة ، ويتكلم عن " الكمون المتبادل " Mutual immanence بين الموجودات الفعلية والموضوعات الأبدية بدلا من " التداخل " بينهما ingression ، ويتكلم أيضا في الميتافيزيقا عن " عملية التطور " أو عن " العملية " process بدلا من الحديث عن " الانتقال " Passing من حادث الى آخر أو ما يسمى بالترابط المتطور prehension (93) .

ويعرف هوايتهد الموجودات الفعلية في كتابه " العملية والواقع " process and reality بأنها " الأشياء الفعلية التي يتكون منها العالم " وهي تناظر في مجال الإنسان ، قطرات الخبرة أو التجربة " عند هوايتهد ، وهذه الموجودات هي آخر ما توصل اليه في تحليل الواقع ، إلا أنها ليست بسيطة بل معقدة ومركبة (94)

والعالم عند هوايتهد هو مرحلة في عملية تطور العالم ، وقد قسم هوايتهد العالم الى عالمين : عالم فعلى واقعى ملموس ، وعالم ممكن أو ما يسميه بالعالم الدائم وهو المجال الأصلي للميتافيزيقا ، وكلاهما يتكون من الموجودات الممكنة أو الموضوعات الأبدية ، وتهدف الموجودات الفعلية الى

(93) د/ عزمى اسلام ، إتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الأولى 1980 ، ص 222 .

(94) نفس المصدر ، ص ص 222-223 .

تجاوز الواقع ، وتحقيق الممكن وليس الفعلى ظ، إلا أن الممكن موجود فى الواقع على نحو لم يتحقق بعد ، فضلا عن أن عالم الممكنات يوجد فى ثنايا الوجود وليس مفارقا له (95) .

وإذا تأملنا كيفية استخدام هوايتهد لمصطلح الجوهر وجدناه يختلف عن كثير عن استخدام الفلاسفة أمثال ديكارت ولوك ، فلقد رأى أن استخدام المصطلح الارسطى (Ousia) Ovaia (أوسيا) بمعنى الجوهر substance أو الوجود الكامل كثيرا ما يؤدي الى الغموض واللبس لأنه لا يفصح عن المقصود منه فى كثير من الأحيان ، كما أن له ما لا حصر له من المعانى المتفاوتة والمختلفة ، كما أنه يشير اشتقاقيا وفلسفيا الى ما سبق أن رفضه أرسطو من قبل ورفضه هوايتهد من بعد ، لذلك استبدله لينتتر هذا بمصطلح آخر ظنه بديلا واضحا هو " الموناد " Monad ، كما اعتقده أكثر دقة من غيره من المصطلحات ، لذلك ترك هوايتهد هذه المصطلحات الى غيرها مثل " الموجود الفعلى " متجنباً مصطلح الفعل The Real ومصطلح الواقعى / الواقعية Reality لأن استخدامها أدى بالناس والفلاسفة على السواء الى الوقوع فى الخلط والإضطراب والتناقض . (96)

وإذا تأملنا فلسفة هوايتهد ونظرنا نظرة متفحصة دقيقة فى المصطلحات التى إشتق منها مصطلح " الموجود الفعلى " سنجد أن هذا الإستخدام يخص به هوايتهد وحده ، مما يجعل مشكلة استخدام المصطلحات الأجنبية قائمة وتحتاج منا الى إتفاق عام على أسس علمية متفق عليها ، فكلمة " الموجود " Entity مشتقة من الكلمة اللاتينية Esse أى To be (فعل الكينونه فى اللغة الإنجليزية) وتشير الى شئ (يكون is) أو " شئ

(95) نفس المصدر ، ص 223 .

(96) د/ على عبد المعطى محمد ، الفريد نورث هوايتهد : فلسفته وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1980 ، ص ص 153 ، 154 .

نقلا عن :

Leclerc, Ivor, Whitehead's Metaphysics : An Introductory exposition , George Allen & unwin ltd., London 1958 .

يوجد " Exists بأى معنى من معانى الكينونة أو الوجود ، وهى غالبا ما تأتى لغويا بمعنى It is وبعدها أن يأتى عدد لا نهائى من الموجودات Entities الموجودة بيننا بالفعل ولا سبيل الى إنكارها أو حتى الشك فى وجودها . إذن فلقد قبل هوايتهد هذا الإستخدام لمصطلح " الموجود " بمعناه العام جدا .. الواسع الفضفاض دون تحديد ، وإن كان استخدام هوايتهد لهذا المصطلح على عموميته واطلاقه إنما جاء ليكون موضوعا للفكر (97) .

كما استخدم هوايتهد مصطلح " فعلى " Actual للتمييز بين الموجودات المختلفة ، فكلمة " فعلى " تميز الموجودات ذات الوجود الكامل عن الموجودات الأخرى التى ليست كذلك ، أو للتمييز بين الموجودات المستقلة Independent والموجودات التابعة Dependent ؛ فالموجودات الفعلية تشير الى شئ موجود بالفعل تعيش بيننا مادية ملموسة كاملة الوجود، لا تفتقر فى وجودها الى وجود آخر على عكس غيرها من الموجودات . إن هوايتهد يحمل المصطلح الإنجليزى أكثر مما يحتمل لكى يشبع فضوله الفلسفى ، ويتمكن من تجنب المصطلح الذى شاع استخدامه منذ زمن بعيد وهو مصطلح " الجوهر " بمعنى substance مما يعرض القارئ للغرق فى بحر المصطلحات المتعددة المعنى والإستخدام ولفظها واحد (98) .

أما المعانى التى يجب أن نركز عليها بخصوص الموجودات الفعلية والمتضمنة بالكامل فى المبدأ الأنطولوجى فهى كالاتى :- (99) .

أ- هناك بعض الموجودات تكون فعلية ، أى موجودات ممثلة بالوجود أو على الأقل يوجد منها موجود فعلى واحد ممثل بالوجود .

ب- هناك موجودات تكون الأساس الذى تشتق منه كل أنواع الوجود الأخرى ، أو يتم تجريدها منها .

وعليه يمكن القول أن هوايتهد استعاض عن المصطلح القديم

(97) نفس المصدر ، ص 152 .

(98) نفس المصدر ، ص 153 .

(99) نفس المصدر ، ص 155 .

بمصطلح آخر جديد اتجه به وجهة أخرى " مغامرة وأن كان ما زال يزعم بأن مصطلحة هو ما أتى به السابقون عليه بإسم substance مما يعمق مشكلة المصطلحات في مجال المذاهب الفلسفية خاصة الحديثة والمعاصرة ، ويدعونا الى استخدامها بحذر ووعي كافيين .

وقد ميز هوايتهد في كتابه " العلم والعالم الحديث " science and Modern World (1952) تميزا واضحا بين الماهيات Essences والمناسبات Occassions أو الوقائع التي تحدث فيها ، فجعل كل شئ أبديا سرمديا وهي ذات الوقت فرديا في تكوينه ذو خاصية منفردة ، وكل شئ لا نهائي أبدي سرمدى هو في حد ذاته نفسه ولا شئ آخر ، أى أنه ذاتى subjective ، فإذا ما حدث للماهية الفردية تشويه أو تحريف ينتج عنه شئ آخر لا نهائي يختلف عن الماهية الفردية ، وبهذه الطريقة نجد أن التحقق الفعلى Actualisation هو إختيار بين ممكنات وكل ماهية من تلك الماهيات المذكورة لها علاقة ضرورية بحسب طبيعتها بشئ آخر يتصف باللانهائية والأبدية ، وبهذا المعنى الذى ذكره هوايتهد فإن الفعلى يقابل الماهية عند فيلسوف آخر مثل جورج سنتيانا George Santayana الذى وصف الماهية أيضا بالفردية واللانهائية والثبات ⁽¹⁰⁰⁾ ، وعند مقارنة كلا الرأيين نجد أنفسنا أمام مشكلة مصطلحية تزداد مع الوقت تعمقا ولا تزداد حلا خاصة في مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي تعتمد على اللغات الأجنبية وما يقابلها من معانى من ناحية، وعلى تراث غربي في أساسه ثارت من حوله والمشكلات والخلافات والجدل من ناحية أخرى مما يجعلنا أمام سؤال ملح : الى متى ؟ الى متى سيظل هذا الخلاف والجدل ... والى متى ستزداد المشكلات التي ما تنفك تزداد بسبب صعوبة ترجمة المصطلح أو ترجمته بعدة معان بحسب مشارب وأهواء الباحثين ؟

(100) Santayana, George, the Realm of Essence : Book first of " Realms of Being " , charles charles Scribner's sons New york , 1942, pp.3-16

لقد أتى القرن العشرون حين أتى بأفكار ومذاهب فلسفية كثيرة بشكل ملحوظ مما تحتاج معه الى توثيق وتأسيس مصطلحاتها مثل الوضعية والوجودية والبرجمانية والبنوية وغيرها ، فإذا نظرنا في مصطلحات البرجمانية وحدها - كمثال آخر - وجدناها تتواءم بالفاظ كثيرة تحتاج منا الى تأسيسها مثل مصطلح truth الذى يترجمه البعض بالصدق والبعض الآخر بالحقيقة ، بل أن مصطلح البرجمانية نفسه يحتاج الى إعادة نظر خاصة وأنه يعود الى تاريخ الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط ، ثم استخدمه كمنط أو آخر القرن الثامن عشر أوائل القرن التاسع عشر ، ثم عاد المصطلح مرة أخرى الى الحياة على يد تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (1839-1914) فاستخدمه أولاً بمعنى pragmatism ثم عدله الى pragmaticism لكي يجعله أكثر صعوبة على العامة فلا يداغ بينهم ، بل أن مصطلحات فلسفة بيرس نفسها تحتاج منا الى عناية خاصة سواء تناولنا نظريته فى العلامات signs أو فى البحث أو فى المنطق ، وبالنظر فى بعض هذه المصطلحات نجد أنه استخدمها بطريقة جديدة كل الجدة ، بعيدة كل البعد عن أى تخمين مثل لفظ firstness الذى استخدمه بمعنى " الشعور " ولفظ secondness بمعنى " الارادة " ولفظ thirdness بمعنى الاعتقاد / المعرفة ، هذا غير استخدامه لمقولات تشبه المقولات الأرسطية والمقولات الكنتية ولكنها تختلف عنها اختلافاً بينا وواضحاً تماماً . كما استخدم بيرس مصطلح " Inquiry " بمعنى الرغبة فى الانتقال من حالة الشك الى حالة الاعتقاد ، وهو معنى غير المعنى المألوف لمصطلح اللفظ الذى يأتى غالباً بمعنى " البحث " .

أما جون ديوى John Dewey (1858-1952) فإنه يستخدم نفس المصطلح " Inquiry " بمعنى يختلف عن استخدام بيرس له ، مما يأتى لديه بمعنى الرغبة فى تغيير الواقع تغييراً يتناسب أكثر مع تحقيق مصالح الإنسان ورغباته وهكذا .

نتائج البحث :

لا غرو أن هناك تيارات فكرية متعددة وأيديولوجيات مختلفة تنتشر فى " -الم شرقاً وغرباً يعتمد فهمنا لها على فهم الأفكار الفلسفية التى تشكل البنية

الأساسية التي تقوم عليها مختلف هذه التيارات ، وتلك الأيديولوجيات .

فنحن لا نستطيع أن نعيش وقد أغلقنا على أنفسنا مختلف نوافذ الفكر والحياة فلا ندري ما يدور من حولنا في عالم يموج بشتى الإتجاهات الفكرية والفلسفات التي تشكل معا معالم وسمات حضارة العالم المعاصر الموجود بيننا أو الذي نوجد في بوتقته هنا الآن ، ولكي نتابع هذا التطور الفكري الهائل ، وكذلك لكي نصل الى مستوى من الفهم والإدراك العميقين لكل ما يدور في عالمنا المعاصر الذي يحيط بنا من كل جانب ، وما يصل الى أسماعنا وعبر على شاشات التليفزيون والكمبيوتر والانترنت فعلىنا أن نتسلح بوسائل هذه المعارف والتي تتمثل في معرفة اللغات التي نقرأ بها هذا التراث العلمي والفلسفي والعقلي الموجود بين أيدينا وتحت ناظرينا ، علينا أن نتفق على المصطلحات ، وأن نقرب بين معانيها حتى لا يزداد الأمر تعقيدا وتخلفاً ، فنعي ما يقال وما يكتب ، نشارك في صنعه مناقشة ودراسة ، فنعمل على تثبيت ما يستحق التثبيت أو نعدل ما يتطلب التعديل ، أو نفى أو رفض مالا نريده بالكلية حسبما نرى ونعرف ونريد (101) .

كما أننا بحاجة ماسة كذلك الى اعداد معاجم في كافة العلوم وخاصة في مجال المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة بحيث نأصل مصطلحات هذه المذاهب بادئين منذ فلاسفة الشرق وحكمائه القدماء في مصر القديمة والصين والهند وبلاد فارس القديمة (ايران الحالية) وبلاد الرافدين والشام واليمن السعيد وهي مواطن الحضارات الانسانية القديمة ، مارين بحضارة اليونان القديمة خاصة منذ بداية القرن السادس قبل الميلاد ، وكذلك المصطلحات التي تركتها لنا مدرسة الإسكندرية القديمة والحضارة الإسلامية الزاهرة والعصور الوسطى ثم بدايات الفلسفة الحديثة والمعاصرة وحتى نهاية القرن العشرين . ولا شك أن هذه المعاجم ستعمل على تأكيد الأفكار وشرح معانيها

(101) أنظر : د/ محمود حمدي زقزوق ، دراسات في الفلسفة الحديثة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1414 هـ / 1993 م ، ص 5 .

الآن المشتركون في أعدادها هم أقيف من أساتذة الجامعات الفضلاء أصحاب التخصصات المتباينة ، والمختصين ، والمتقنين من كل صوب وحذب، والمهتمون بالتراث الفلسفي ، بحيث نترك لأحفادنا تراثا لا يختلف عن تراث الأجداد الأبرار الذين تركوه لنا . فقد ساهموا في إصدار المعاجم لشرح المصطلحات مثلما في رسائل الكندي ، والخوارزمي الكاتب ، وجابر بن حيان والغزالي ، وأخص بالذكر هنا الأمدى صاحب كتاب " المبين " الذي شرح فيه 265 مصطلحا (وبالييت دور النشر تقوم بإعادة طبع ونشر هذه المعاجم على نطاق واسع) فضلا عن تعريفات الجرجاني .

وقد جعل الأمدى كتابه في التعريفات شاملا لكل الفاظ اللغة الفلسفية على نحو يضم في حقيقته كل حدود الفلسفة ورسومهم . فقد اعتمد الفلسفة قبل الأمدى في شرحهم للمصطلحات بحسب ورودها في أذهانهم ، إلا أنه يحسن استعمال الألفاظ في سياقها الفكري ، وهذا أفضل من تنظيم الألفاظ وترتيبها الفبائي ، كأنها قوائم فهرسة ، وليست سياقات تحيط بالموضوع الفلسفي بكل تفاصيلها ، فالعلم تصور وتصديق - كما يقول الأمدى - مما يجعل تعريف المصطلح يشتمل على دلالات ثلاث متطابقة ومتضامنة وملزمة تساعدنا في الوصول الى المراد من بحث الألفاظ ، فاللفظ بحسب الدلالة على معناه يأتي من تحديد اللفظ المفرد واللفظ المركب ، الأول يضطرنا الى تعريف الاسم والكلمة والاداة ، والثاني يتحدد تاما وناقصا ، والثام له قسمان: الخبر والإنشاء ... وهكذا يمكننا أن نستمر في تركيب الأفكار الفلسفية من تسلسل التعريفات ، هذا هو منهج الأمدى الذي يمثل دقة لا نظير لها في تساوق المصطلحات والموضوعات الفلسفية التي تحقق حدودها فيها (102) ، وهو منهج يعتمد على النظام الفلسفي Philosophical System وليس على نظام الحروف الهجائية Alphabetical system ، وهو ما قصده فلبر felber عندما حثنا على استعمال المجموعات المصطلحية وليس باتباع المجموعات المعجمية ، فطرق العمل المصطلحي ، وتفهم النظرية العامة للمصطلح هي ما نبتغيه (103) .

فضلا عن الإهتمام بالتصنيفات الواسعة Broad

(102) د/ الأسم ، المصطلح الفلسفي ، ص ص 121-122 وأيضا ص 118 .

(103) د/ محمد حلمي هليل ، أسس المصطلحية ، ص 30

classifications " لتوضيح التصور فالمصطلحات أجزاء من نظام محبوك النسيج " (104) .

وتبقى هنا توصية هامة وهي أن نأخذ في إعداد المعاجم الفلسفية الحذر بحيث يتم توحيد المصطلح الواحد في جميع البلاد العربية ، فلا يأتي في مصر مختلفا عنه في بلاد الشام .. بيروت ودمشق وبغداد وفلسطين ، فنحن نرى ترجمات منحوته بشكل يدعو الى الإضطراب واللبس حتى أن بعض العبرارات والمصطلحات التي يتم ترجمتها في بلاد الشام على سبيل المثال (ويقال ذلك أيضا على المصطلحات التي تترجم في بلاد المغرب العربي) تحتاج هي نفسها الى ترجمة أخرى لنعرف نحن في مصر المقصود منها ، ويزداد الأمر تعقيدا اذا عقل المترجم وضع أصل المصطلح المترجم عند في اللغة الأجنبية ، مثلما نرى في كتاب " جيل دولوز " Gilles Deleuze " نيتشة والفلسفة " Nietzsche et la philosophie الذي قام بترجمة الأستاذ أسامة الحاج ، فقد ترجم - على سبيل المثال - كلمة " رد الفعل " Re action مرة " برد الفعل " ومرة أخرى بالارتكاسيه و الامتتان بنفس المعنى . وترجم الدكتور عادل فاخوري مصطلح Representamen (علاقة التمثيل) باللفظين : المستحضر أو الماثول معروف عندنا في مجال علوم الكيمياء والثاني يذكرنا باللفظ " مثل أمام القاضي " أى وقف أمامه والاثناء لا يحققان المقصود منها . كذلك مصطلح " الصورة " icon عند بيرس ترجمة باللفظ " الأيقونة " وهو لفظ معروف لدينا بالأشياء الصغيرة المقدسة لدى الكنيسة وهو عالم يقصده بيرس نهائيا عند وضع المصطلح ، ومن هذه المصطلحات الكثير مما يخرجنا عن هدف البحث (*) .

(104) نفس المصدر ، ص 26 عن كتاب :

Riggs F.M, Terminology for the social sciences , Moscow , 1979.
(*) أنظر : Morris , Charles, the pragmatic Movement in the American philosophy , George Braziller , New york, 1970 (p. 55)

والكتاب ترجمة بقلم الكاتب صدرت عن مؤسسة شباب الجامعة بعنوان " رواد الفلسفة الأمريكية " الإسكندرية ، 1996 (ص 78 وما بعدها) .

لقد تبين لنا من هذا البحث أهمية ضبط وتحقيق المنجز العلمى العربى للخروج من فوضى تعدد المصطلحات الى نظام التوحيد والقياس على أسس واضحة تمكننا من استيعاب منجزات العصر العلمية تجنب لخطر العزلة الثقافية بل والحضارية أيضا ، مع أهمية تحديد استخدام المصطلح الصحيح فى السياقات المتعددة وفى السياق الواحد لأن المصطلح قد لا يكون له معنى أو قد يكون مضللا اذا استخدم خارج بيئته السياقية ، مع تحديد مصادر المصطلح لتبيان قيمته العلمية من قيمة مصدره .

وأخيرا .. يا واضعى المصطلح علما ونحنا وترجمة وتعريبا أتحدوا حتى تزدهر حركة الترجمة والنقل ، فهناك مجهودات مخصصة ولكنها متفرقة مما تجعلها تبدو هباء منثورا ، أو جهدا فرديا خلاقا ولكنه لا يؤثر فى ثقافة أمة وحضارة أمة ، أما توحيد المجهودات هنا وهناك يجعلنا كمن يجمع قطرات المطر من كل مكان فيجريها نهرا عظيما بإذن الله .

والحمد لله ،،

2- د/ عادل فاخورى ، حول اشكالية السيميولوجيا (السيمياء) فى عالم الفكر ، العدد الثالث ، المجلد الرابع والعشرون ، الكويت ، يناير / مارس 1996 ، ص 179 وما
1.

مراجع البحث

أولا : المراجع العربية والمترجمة :

1- د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم : مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1993 م .

2- د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم : فلسفة جورج سنتيانا فى الوجود والمعرفة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1994 م .

3- د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم ، رواد الفلسفة الأمريكية ، (ترجمة) مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، 1996 م .

4- د/ أحمد مختار عمر : المصطلح الألسنى العربى وضبط المنهجية ، فى عالم الفكر ، المجلد العشرون ، العدد الثالث ، وزارة الإعلام ، الكويت ، أكتوبر / ديسمبر 1989 .

5- أحمد محمد ويس : الإنزياح وتعدد المصطلح ، فى : عالم الفكر ، المجلد الخامس والعشرون ، العدد الثالث ، وزارة الاعلام ، الكويت /مارس 1997م .

6- د/ إمام عبد الفتاح إمام : قاموس المصطلحات الهيجالية ، فى الفكر المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، العدد السابع والستون (67) ، القاهرة ، سبتمبر 1970 م .

7- أندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات بحر المتوسط وعوידات بيروت ، باريس ، الطبعة الثانية 1982 م .

8- بوشنسكى (آى . إم) : الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ، ترجمة د/ عزت قرنى ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، العدد 165 الكويت ، ربيع أول 1413 هـ - سبتمبر 1992 .

9- جون ستروك : البنيوية وما بعدها : من ليفى سترافوس الى دريدا ترجمة د/ محمد عصفور ، عالم المعرفة ، العدد 206 المجلس الوطنى للثقافة ، الكويت ، رمضان 1416 هـ / فبراير 1996 م .

- 10- ريتشارد شاخنت : رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة د/ أحمد حمدي محمود
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الألف كتاب الثاني ، العدد 132 ، القاهرة ،
1993 م .
- 11- رينيه ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة د/ عثمان أمين ، دار الثقافة
للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1979 م .
- 12- د/ زكي نجيب محمود : رؤية اسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة ، 1995 م .
- 13- د/ عادل فاخوري : إشكالية السيميولوجيا (السيمياء) فى : عالم
الفكر ، المجلد الرابع والعشرون ، العدد الثاني ، الكويت ، يناير / مارس
1996م .
- 14- د/ عبد الله الأعسم : المصطلح الفلسفى عند العرب ، دراسة وتحقيق ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1989 م .
- 15- د/ عبد الرحمن بدوى : أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ،
الطبعة الثانية ، 1980 .
- 16- د/ عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ، وكالة المطبوعات ،
الكويت ، الطبعة الخامسة ، 1979 م .
- 17- د/ عبد الوهاب جعفر : دراسات فى الفلسفة العامة ، الفتح للطباعة
والنشر ، الإسكندرية ، 1991 م .
- 18- د/ عزمى اسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات،
الكويت ، الطبعة الأولى ، 1980 م .
- 19- د/ على سامى النشار : المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا
الحاضرة ، دار المعارف ، الإسكندرية ، 1965 م .
- 20- د/ على عبد المعطى محمد : ألفريد نورث هوايتهد / فلسفته
وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1980 م .
- 21- د/ عون الشريف قاسم : الترجمة والتعريب منذ الجاهلية الى القرن

الهجرى الأول ، فى : مجلة الفيصل ، العدد 253 ، الرياض رجب 1419 هـ / نوفمبر 1997 م .

22- د/ كريم متى : الفلسفة الحديثة (عرض نقدى) منشورات جامعة قاريونس ، بنغازى ، الطبعة الثانية ، 1988 م .

23- د/ محمد حلمى هليل : أسس المصطلحية ، فى كتاب : اشكالية المصطلح ، وزارة الثقافة ، القاهرة ، 1996 م .

24- د/ محمد زايد : مادة " إخراج " فى : الموسوعة الفلسفية العربية إشراف د/ امعن. زيادة ، معهد الإثماء العربى ، بيروت ، 1986 م .

25- د/ محمد فتحى عبد الله : معجم المصطلحات المنطقية للألفاظ العربية د/ عبد القادر البحر اوى : والإنجليزية والفرنسية واللاتينية ، مركز الدلتا للطباعة ، الإسكندرية ، 1994 م .

26- د/ محمد فتحى عبد الله : الجدل بين أرسطو وكنط " دراسة مقارنة " المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الأولى 1415 هـ - 1995 م .

27- د/ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، من طاليس الى أفلاطون (الجزء الأول) الدار القومية للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، الطبعة الثانية 1965 م .

28- د/ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى : أرسطو والمدارس المتأخرة ، الجزء الثانى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1996 م .

29- د/ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى : الفلسفة الحديثة ، الجزء الرابع دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1996 .

30- د/ محمود حمدى زقزوق : دراسات فى الفلسفة الحديثة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1414 هـ / 1993 م .

31- د/ محمود فهمى حجازى : الأسس اللغوية لعلم المصطلح ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ .

32- د/ محمود فهمى زيدان : كُنْط وفلسفته النظرية ، دار المعارف الإسكندرية ، 1968 م .

33- د/ مصطفى ناصف : اللغة والتفسير والتواصل ، عالم المعرفة العدد 193 ، المجلس الوطنى للثقافة ، الكويت رجب 1415 هـ / يناير 1995 م .

34- د/ نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ، دار المعارف بمصر ، 1962 م .

35- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، 1979 م .

ثانيا المراجع الأجنبية :

1-Ackermann, Robert , theories of knowlede, Tato Mac Graw - Hill, Bombay - New Delhi , 1965.

2- Aristotle , Metaphysica , trans.into English under the Editorship of William David Ross , Vol. 8, 2nd edition Oxford , 1968 .

3-Beardsley , M.C., Berkeley on abstract Ideas , Mind , vol. 52, 1953 .

4- Berkeley , Georg , Treatise concerning the principles of Human knowledge , 1710.

5- Berkeley , George , the works of George Berkeley , ed. A.A. Luce and T.E. Jessop , london , 1948 .

6- Felber , H., Terminology Manual , General information programme and UNISIST, International center for terminology , (Info term) , Paris , 1984 .

7- fuller , B.A.S., A History of philosophy , New york , July

1949 .

- 8- Huisman , D., la philosophie en 1500 citation , Ed. F. Nathan , No 67 , Nantes , 1963 .
- 9- Johnson , R.L. and Sager , J.c., standardization of terminology in model of communication , London , 1980 .
- 10- Josette Rey , Deboue , lexique semiotique , paris , 1979.
- 11- Kant, Immanuel , critique of pure Reason , translated by : Norman Kemp Smith , the Macmillan press Ltd., London , 1982 .
- 12- Locke , John , Essay concerning Human understanding , ed. S.P. Lamprecht , scribners , New york , 1928 .
- 13- Morris , charles , the pragmatic Movement in the American philosophy , Brazillar , New york , 1970 .
- 14- O' conner , D.J., John Locke , penguin Books , New York , 1952 .
- 15- Sager , J.Ç. et al. , English special languages , Wiesbaden , Brand stetter , 1980 .
- 16- santayana , George , the Realm of Essence . Book first of " Realms of Being , " Charles Scribners sons , New york , 1942 .
- 17- Wright , William kelley A History of Modern philosophy, the Macmillam company , New york , September , 1946 .

ثالثا : المعاجم والقواميس العربية :

1- المجمع العلمى الإسلامى ، وزارة الإعلام ، الرياض ، الطبعة الأولى ،

1412 هـ - 1992 م .

2- مجمع اللغة العربية ، المعجم الوجيز ، الهيئة المصرية العامة لشنون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1414 هـ - 1993 م .

3- المعجم الفلسفي المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو ، 1986 م .

4- مترى الياس ، قاموس الياس للجيب ، القاهرة ، 1977 م .

رابعاً : القواميس الأجنبية :

1- Macmillam Dictionary , William D. Halsey , Editorial Director , New york , 1973 .

2- A Dictionary of philosophy , Edited by M. Rosenthal and yedin , progress publishers , Moscow , 1967 .

الفهرست

المقدمة :

أولا : تعريف المصطلح .

ثانيا : نشأة علم المصطلح .

1- المصطلح في السياقات المتعددة .

2- صعوبات في طريق المصطلح .

ثالثا : مصادر المصطلح .

رابعا : المصطلح والتقدم العلمى .

خامسا : حركة الترجمة والمعاجم الفلسفية .

سادسا : اللغة وإشكالية المصطلح .

سابعا : نماذج من إشكالية المصطلح .

1- المعانى اللغوية للجوهر .

2- المعانى الفلسفية للجوهر .

3- الجوهر عند أرسطو .

4- الجوهر عند رينيه ديكارت .

5- الجوهر عند جون لوك .

6- الجوهر عند ألفريد نورث هابستد .

نتائج البحث :

مراجع البحث .

أولا : المراجع العربية والمترجمة .

ثانيا : المراجع الأجنبية .

ثانيا : المعاجم والقواميس العربية .

رابعا : القواميس الأجنبية .

الفهرست .

الإنسان ومشكلة الحرية
من المنظورين
الديني الإسلامي والغربي

دكتور
حياة محمد ابراهيم

١٩٩٨ م

الإنسان ومشكلة الحرية من المنظورين الإسلامي والغربي (*)

أولا : الإنسان ومشكلة الحرية من المنظور الديني الإسلامي

مقدمة :

إن الحديث عن حرية الإنسان حديث ذو شجون ، إذ لم تخل فلسفة من الفلسفات قديما وحديثا الا وتناولت هذه القضية بشكل مباشر أو غير مباشر ، والبحث عن معنى الحرية ومصدرها وعوارضها بحث ملازم للوجود الإنساني في ذاته حيث أن الفكر الإنساني منشغل منذ بدء الخليقة بتساؤلات كانت وما زالت قائمة بغض النظر عن الجنس و الملة واللسان والموطن والزمان :

التساؤلات مطروحة وموضوعات التساؤل أو ما أسميها " الثوابت الفلسفية " كما هي :

الألوهية - النفس - الوجود - العدم - السعادة - الخير - الشر والحرية .. الخ .

من هنا فإن أجيال الإنسانية لا تختلف في مثل هذه الثوابت الفلسفية ولكن تختلف في طرق تناول وكيفية الإجابة عن هذه التساؤلات الضاغطة

(*) أعد هذا البحث الدكتورة حياة محمد إبراهيم .

على الفكر الإنساني من حيث هو ، والفكر الإنساني يمثل شريحة من الفكر
الإنساني العام حيث تشغله كما تشغل غيره من هذه القضايا الملحة وغيرها ،
ولاشك في أن مناقشة الدين لمفهوم الحرية الإنسانية ترتبط أشد الارتباط
بفكرتي الجبر والاختيار هل الإنسان مخير أم مسير ؟ هل هو حر ومختار
وترجع كل أفعاله وتصرفاته الى إرادته أم هو مجبر فلا يكون الفعل
باختياره؟

مشكلة الحرية وأبعادها

البعد الديني

لأبد لنا ونحن نناقش هذه المشكلة الخطيرة التي تشغل بال الكثير من
الشباب وغيرهم والتي تحتل مكانة ممتازة على مسرح الفكر الإنساني عامة
والديني خاصة من حيث أنها تتصل بمشكلة الألوهية ، أقول لأبد من أن
نستعرض آراء ومواقف الفرق الكلامية المختلفة في الإسلام وبخاصة
المعتزلة والأشاعرة ، كما أن موقف الإسلام كعقيدة وشريعة من مشكلة
الحرية الإنسانية هو فيصل التفرقة وهو فيصل المقال فالقرآن بآياته
الجليلة الواضحة استطاع أن يحسن الموقف وأن يحدد علاقة الإنسان بربه .

الجبر والاختيار

تعرض المسلمون لمشكلة الحرية التي تحت اسم الجبر والاختيار
ويرجع السبب في نشأة هذه المشكلة هو وجود تعارض ظاهري بين الآيات
القرآنية فبعضها يثبت الفعل الى الإنسان مثل : " من شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر " ، " وسارعوا الى مغفرة من ربكم " وبعض الآيات تثبت الفعل الى
الله مثل " الله خالق كل شئ " و " إن الذين كفروا سواء عليهم " أأنذرتهم أم
لم تنذرهم لا يؤمنون " ، " من يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً " ،
" والله خلقكم وما تعملون " وهناك آيات تفيد بأن الثواب والعقاب سيكون تبعاً

لفعل الإنسان مثل " من يعمل سوءا يجز به " .

وقد عمد مفكروا الاسلام الى تأويل الآيات بما يتفق مع روح الاسلام والعدل الالهي واختلفوا في التأويل فظهرت ثلاثة اتجاهات :

أ- الجبرية :

يرون أن الانسان مجبر على أفعاله لأن الله قدر عليه أعمالا لا بد أن تصدر منه أو الله يخلق الأفعال في الإنسان كما يخلقها في الجماد وحينما تنسب الأفعال الى الإنسان فعلى سبيل المجاز ويعتبر أهل السلف ممثلين لهم .

ب - القدرية :

يرون أن الإنسان له قدرة على أفعاله وأنه حر في إختيار الأفعال الإرادية ويمثل هذا الإتجاه المعتزلة .

ج- وهناك رأى ثالث وقف موقفا وسطا بين الجبر والإختيار ويمثلهم أبو الحسن الأشعري ، وابن رشد الأندلسي كممثل للفلسفة الاسلامية والإمام محمد عبده كممثل للفكر العربي الحديث .

١ - أهل السلف (الجبرية - الانسان مجبر)

سيطرت فكرة الألوهية على الصحابة والمسلمين في صدر الاسلام فرأوا أن كل ما يحدث في العالم من فعل الله ويتقدير منه بشرط أن يتخذ الانسان لكل شئ عدته وأسبابه ولم يمنعهم الاستسلام لله من العمل والكفاح والجهاد حتى فتحوا بلاد الفرس والروم عملا بقوله تعالى " وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل " ، ولكن هذا الموقف منهم خطأ فيما بعد فأصبح جبرا أي أن الانسان مجبر على أفعاله وليست لديه الحرية في إختيار الأفعال .

واذا استعرضنا الكثير من أعمال رسول الله صلى الله عليه وسلم

وصحابته لوجدنا أن موقف الاستسلام لله لم يكن متعارضا مع الأخذ بأسباب الحرية والجهاد بدليل :

أ - تقبل الرسول للنقد عندما احتج أحد الأعراب على قلة نصيبه من الغنائم.

ب - موافقة الرسول على رأى مبعوثه في اليمن " معاذ بن جبل " بضرورة الاجتهاد في الأمور التي لاحكم لها في القرآن والسنة .

ج - ايمان كل من الخليفة عمر بن الخطاب وقائد جيوشه (أبو عبيدة) بالقدر ومع ذلك فقد كان الخليفة لا يذوق النوم الا قليلا حتى يدبر أمر الأمة الاسلامية وكذلك الأمر بالنسبة لأبي عبيدة حتى يدبر أمر جيوشه .

وقد ترتب على ايمان المسلمين في الصدر الأول للاستسلام واستسلامهم لله وعملهم بما يتفق مع أوامر الدين أن انتصروا على الفرس وفتحوا الشام ومصر .

وحينما ظهرت بوادر الفتنة بعد مقتل عثمان بن عفان واستقر الأمر لمعاوية أراد أن يثبت في أذهان الناس أن توليه لأموارهم كانت بقضاء الله وقدره فشجع مذهب الجبر لتبرير كل المظالم التي ارتكبتها الأمويون .

ويرى الجبريون وعلى رأسهم جهم بن صفوان : أن الانسان مجبر على أفعاله ولا ارادة له ولا قدره على خلق أفعاله فهو كالريشة في مهب الريح ، وينكرون الرأي القائل بأن أفعال الانسان مخلوقة له وحده لأن ذلك معناه أن الارادة الالهية لم تشمل كل شئ في العالم وهذا ما يتعارض مع النصوص الالهية كما يرفضون الرأي القائل أن الله يشترك مع الانسان في خلق الأفعال لأن معنى ذلك أن تتعاون ارادتان أو قوتان على العقل وليس من المعقول أن تشترك ارادتان في خلق الشئ أو الفعل وعلى ذلك لابد أن تكون جميع الأفعال الانسانية مخلوقة لله .

٢ - المعتزلة (الانسان حر)

وقفت المعتزلة ((وهم جماعة من المتكلمين استخدموا العقل للدفاع عن العقيدة الاسلامية وسموا بالمعتزلة لأن رئيسهم واصل بن عطاء اختلف مع استاذة حسن البصري في الحكم على دين الخوارج فقال الحسن جملته المشهورة (لقد اعتزلنا واصل ومن هنا اطلق على واصل وأتباعه المعتزلة)) موقفا مخالفا للجبرية حيث ترى أن للانسان القدرة على أفعاله الاختيارية اذ يستطيع القيام بها أو تركها فاذا فعلها كانت مخلوقة له وليست مخلوقة لله ، ويصبح مسئولا عنها ويتحمل الثواب أو العقاب ، أى أن العبد يوجد فعله باختياره لا على نعت الايجاب ، فالانسان حر ومختار في ميدان أفعاله المقدورة له فالخير أو الشر من فعل الانسان وصادر عن ارادته الحرة المطلقة ، ولذلك فهو مسئولا امام الله مسئولية كاملة يستحق الجزاء ثوابا أو عقابا .

وقد أقام جمهور المعتزلة من أمثال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبى الهذيل العلاف والنظام مذهبهم هذا على أصل هام من أصولهم الخمسة وهو العدل فالله أيضا صادق وعده ووعيده ولا يمكن أن يظلم أحدا ولهذا نرى المعتزلة قد قاموا بمحاربة الفساد والانحلال الذى انتشر فى عهد الأمويين على أساس مقالة الجبر والنسب روج لها خلفاء بنى أمية حين شعروا بأنهم أتوا الى الحكم على كره من المسلمين وأنهم اغتصبوا الخلافة والامامة من أهل البيت حينئذ نادى المعتزلة بتطبيق المبدأ أو الأصل الخامس تطبيقا عمليا وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مستنديين على الحديث النبوى الشريف : " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الايمان . ويذكر صاحب المنية أن مذهب الجبر قد حدث فى دولة معاوية وملوك بنى مروان وأنه مستند الى من لا ترضى طريقته ^(١) ويذكر أن فريقا من الناس قد اشتكوا الى عبدالله بن عمر : يا أبا عبد الرحمن إن أقواما يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٧ .

ويقولون كان في علم الله فلم نجد بدا فغضب ابن عمر قائلًا : سبحان الله العظيم فقد كان في علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها ^(١).

اذن القول بالقدر أو اثبات حرية الانسان ظهر كرد فعل لاتجاه غير أخلاقي قوم ياثمون ويرتكبون الكبائر ثم يحملون على الله ذنوبهم فاقترضى الموقف الأخلاقي الدفاع عن شرعية التكليف واثبات مسنولية الانسان بنفى الجبر الذى يسلب الاختيار ، ومن ثم فان القول بحرية ارادة الانسان تقتضيها الضرورة الأخلاقية أو بعبارة أخرى ان فكرة القدر أو حرية ارادة الانسان قد نشأت عن أصل أخلاقي كرد فعل للذين ينسبون الى الله أوزارهم ^(٢) " سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ... كذلك كذب الذين من قبلهم ... قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون " ^(٣) .

لقد ذهب المعتزلة الى تقرير حرية الانسان فى أصل العدل لضرورة يقتضيها التكليف وتحتّمها الواجبات الأخلاقية والشرعية ولكنهم اذ ينتقلون الى اثبات ارادة للانسان لايفوتهم أن يستندوا الى أساسين :

(١) أن قدرة البارى وارادته تباين تمام التباين قدرة الانسان وارادته فلا يوصف البارى بالقدرة على ما أقدر عليه عباده على وجه من الوجوه فالحركات التى يقدر عليها البارى ليست من جنس الحركات التى أقدر عليها غيره من العباد ^(٤) وذلك يعنى أن قدرة الله مجالها مطلق الوجود ومن ثم فهى من موضوعات الميتافيزيقا أما قدرة الانسان فمتعلقة بما افترض عليه من عمل وذلك موضوع الأخلاق .

(٢) ان الله هو الذى أقدر عباده على مايقدرون عليه من أفعال وأن أفعالهم

(١) د. احمد صبحى : الفلسفة الأخلاقية - ص ١٥٦ .

(٢) د. احمد صبحى - الفلسفة الأخلاقية - مرجع سابق ص ١٥٧ .

(٣) سورة الأنعام آية ١٤٨ .

(٤) ابو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين سنة ١٩٥٠ ، ج ١ ، ص ٢٥١

محصورة في السمكات والحركات والاعتمادات والنظر والعلم فالله العادل الحكيم منح الناس القدرة على الفعل فهو انكار للضرورة ببداية العقل اذ العلة تستتبع المعلول ^(١) وذلك يعنى أن قدرة الانسان ليست مستقلة من حيث أن الله هو الذى أقدرهم عليها وذلك لضرورة يحتمها التكليف ويقتضيها الواجب . فاثبات قدرة للانسان لا من حيث هو موجود وانما من حيث هو مكلف والدفاع عن حرية الانسان دفاع عن شرعية التكليف ونفى عبث الثواب والعقاب ، وتقرير كون الانسان فاعلا للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية ^(٢).

الأدلة على حرية الانسان :

(١) الدليل النفسى :

شعورنا بالتفرقة بين نوعين من الأفعال . أفعال اضطرارية مثل حركة المرتعش والساقط من المنارة وأفعال اختيارية يريد بها الفرد مثل صعوده الى المنارة وحركة يده .

(٢) الدليل الدينى :

لو سلمنا بأن جميع الأفعال التى يقوم بها الفرد ليست من خلقه لبطل التكليف والثواب والعقاب أى لم يكن هناك معنى لأن يأمرنا الله بأفعال وينهانا عن أخرى طالما أنه ليس لدينا القدرة على تنفيذ الأوامر وتجنب النواهي ولم يكن هناك محل للثواب أو العقاب لأن جميع أفعالنا ليست من خلقنا .

(٣) الرد على الجبرية :

اذا كان الله خالق أفعال الناس جميعا سواء التى تخضع لثوابه أو لعقابه

(١) الشهرستانى : الملل والنحل - ج ١ ص ٦٢ . تحقيق محمد فتحالله مطبعة الأزهر القاهرة ١٩٥١ .

(٢) د. احمد صبحى : المذاهب الأخلاقية - مرجع سابق ص ١٦١ .

لكان معنى ذلك أن الله لا يرضى عن أفعاله التى تخضع للعقاب وهذا ما لا يقبله العقل .

(٤) الأدلة النقلية :

وقد رجعوا الى الآيات القرآنية فوجدوا فيها نصوصا كثيرة تؤيدهم ، لقد طالب الله الانسان بالعمل وأمره بأفعال ونهاه عن أفعال أخرى فاذا أطاع الفرد الله نال الثواب واذا خالفه تعرض للعقاب فكيف يكون الانسان مجبرا على أفعاله ؟

واذا لم يكن للانسان القدرة على أفعاله لما استحق الثواب أو العقاب ولكن من حق الفرد الاعتراض على العقاب ومن هذه الآيات " من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره " (١) و " فسيرى الله عملكم ورسوله " (٢) .

(٥) تأويل الآيات :

أما الآيات التى تخالف حرية الارادة الانسانية فتأولوها أى فسروها بما يتفق مع وجهة نظرهم فمثلا الآية : " ختم الله على قلوبهم " فسروا الختم بأنه على سبيل الاستعارة أو التمثيل أو اذا كان الحق لا ينفذ الى قلوبهم فان حالتهم تشبه حالة من ختم على قلبه فلا ينتفع قلبه فيما كلف به .

مما سبق أين يقف المعتزلة بين القائلين بالحرية ؟

الى رأى مماثل لرأى الوجوديين الذين يعلقون الوجود الانسانى كله على حريته أم الى رأى مشابه لموقف كانط الذى يسلم بالاحتمية فى مجال التجربة ثم يصادر على الحرية فى الأخلاق ؟ (٣)

ان رأى المعتزلة فى القدرة أو الارادة الالهية فى أصل التوحيد الذى

(١) الزلزلة : ٩٩ .

(٢) التوبة : ٩ .

(٣) د. احمد صبحى - مرجع سابق ص ١٦٠ .

يتعلق بالالهيات وهي صميم الاعتقاد لا يحد من ارادة الله ولا يثبت لقدرته عجزا بحال ولكنهم اذ ينتقلون الى اثبات ارادة للانسان لا يفوتهم أن يستندوا الى الأساسين السابقين اللذين فيهما تأكيد على المشيئة الالهية في أصل التوحيد والى تقرير حرية الانسان في أصل العدل بضرورة يقتضيها التكليف وتحتمها الواجبات الأخلاقية والشرعية ويقدم لنا المسعودى في مروج الذهب المذهب فى صورة أوسع فيقول :

" وأما القول بالعدل وهو الأصل الثانى فهو أن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد بل يفعلون ما أمروا به ، ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر الا بما أراد ولم ينه الا عما كره وأنه ولى كل حسنة أمر بها برئ من كل سيئة نهى عنها لم يكلفهم ما لا يطيقونه ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه وأن احدا لا يقدر على قبض أو بسط الا بمقدرة الله التى أعطاها اياها ، وهو المالك لها دونهم يفتيها اذا شاء ويبقيها اذا شاء ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ولمنعهم اضطراريا عن معصيته ولكن على ذلك قادرا ، على أنه لا يفعل الا اذا كان فى ذلك رفع للمحنة وازالة للبلى (١)

يتبين لنا فكرة المعتزلة فى هذا النص الرائع للمسعودى :

وهو اقتضاء العدل الالهى للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة أن يخلو لك الله من الشرور والآفات .

يقول المسعودى فى النص السابق (ان الله لا يحب الفساد) ولكن هذه الشرور والآفات موجودة والفساد موجود انن كيف نفسر حدوثها مادام الله نفسه لم يوجدها ؟

يذهب المعتزلة الى أن الله لم يخلق أفعال العباد ، ان الله قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثوابا أو عقابا فى الدار الآخرة ، والرب تعالى منزّه عن أن يضاف اليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالما كما لو خلق العدل كان عادلا .

(١) المسعودى - مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٣ .

ان الحكيم لايفعل الا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد (١).

فالله أوجد فقط القدرة في الانسان وهى الطاقة التى تنتج الأفعال الانسانية أو مايسمى بالاستطاعة ، والاستطاعة قدر بها على الفعل سابقة عليه اذن فالاستطاعة أو القدرة الانسانية هى التى تعمل وهى قدرة عامة . أما القدرة الالهية فهى قدرة خاصة لاتؤثر فى القبح والشرور لأن صدور هذه عنه إما سنة ان كان عالما بها واما جهل ان لم يكن عالما بها وكلا الاثنين على الله محال .

ان عمل الانسان فى نفسه فهو حركة أو سكون طاعة أو عصيان وكل هذه الاعتبارات تعرض للعقل الانسانى والله منزه عن هذه الاعتبارات .

ويعلق الاستاذ الدكتور النشار قائلا :

(ان نظرة المعتزلة فيها سمو بالارادة الانسانية فوق كل اعتبار وأنهم قد سوا الانسان ووضعوه فى أسمى المراتب : انه القادر المختار يفعل الخير والشر والحق والباطل) .

ولكن هل هذا هو الحق الذى يعرفه الانسان بتجربته الخاصة ؟

هل يسير الانسان فى الطريق الوجودى حرا مختارا ؟

هل أتى الانسان الى هذه الدنيا مختارا وهل يذهب منها مختارا ؟

فى البدء أتى الانسان الى هذه الدنيا جبرا وفى النهاية ذهب جبرا وهو يدعى الحرية فيما بين البدء والنهاية !!!

انه معلول لعلة - تبعا للتصور الميتافيزيقى ولاينكر المعتزلة هذا ومن هنا نمضى قدما : هو مقدور لقادر ومراد لمريد ... الخ .

ان حياة الكائن الحى تتم نحو غاية معينة وهذه الغاية تتحقق مهما أقيمت

(١) الشهرستانى - الملل والنحل ج ١ ص ٩ .

عقبات دونها وكذلك أفعاله وقد وقف أهل السنة موقف الإنكار المطلق لهذا^(١)

كما يتساءل أستاذنا الدكتور أحمد صبحي :

لماذا تبقى الإرادة الإنسانية حرة في مذهب تسوده فكرة الحتمية من كل جانب ؟

لاتعليل لذلك الا لامكان قيام الأخلاق ، فالحرية يجب أن تفترض كمبدأ لامكان أداء الواجبات وقيام الوعد والوعيد ، واذا افترضت على الانسان التكاليف فإن الحرية صفة عمل على الإرادة لامكان أداء التكاليف على النحو الذي وجبت عليه .

ولموقف المعتزلة نظير في الفلسفة الحديثة فلدى كانط نحن لسنا أحرارا في مجال التجربة حيث خضوع حواسنا تماما للعالم الخارجي وتبعية علمنا لموضوعاته ولكن في مجال الأشياء في ذاتها فنحن أحرار ولا بد من استقلال الإرادة لما يلزم عن ذلك من امكان قيام الأخلاق^(٢) .

وعلى نفس النمط يسبقه المعتزلة برأيهم : لسنا أحرارا فيما لاتعلق للتكليف به كبداء وجودنا أو نهايتنا أو صلة حواسنا بالمدركات وما نجده من طعوم وروائح ومسموعات بل كل مافى العالم من موجودات بفعل خلفه الله للأشياء وما طبعها عليه ولكن فيما يتعلق بالتكليف فهذا يقتضى التسليم بإرادة حرة هي بدورها مقدورة لله .

واذا كان لاتناقض بين حتمية الشئ في ظاهره وحرية الشئ في ذاته لدى كانط كذلك لاتعارض بين القدرة المطلقة لله وبين ما يقتضيه التكليف من التسليم بإرادة للانسان^(٣) .

(١) د. على سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي - ج ١ ص ٦١١ .

(٢،٣) د. أحمد صبحي - مرجع سابق ص ١٦٣ .

٣ - موقف الإباضية من المعتزلة

ياخذ القلهاتى على المعتزلة والقدرية مايلى :

نفى صدور الشر عن الله .

يحكى القلهاتى عن المعتزلة قولهم :

" ان العبد قادر خالق لأفعاله خيرا وشرها ، وأن الرب سبحانه وتعالى منزّه عن أن يضاف اليه شر وظلم فان الحكيم لا يخلق الا الخير ولا يخلق الشر وزعموا أن من أثبت القدر فهو مشرك " (١) .

ويبين القلهاتى أنهم أرادوا بذلك أن يصفوا الله فى " فعله " بالنتزيه فوصفوه بالعجز ، فان من كان فى ملكه ما لا يريد كان عاجزا أو مكرها أو مغلوبا أو ساهيا أو ناسيا وهذه الأشياء من الله منفية .

ومن اعتقادهم وقولهم :

ان الله لم يخلق أفعال العباد ولم يقدرها ولم يديرها ولم يخلق الكفر قبيحا ولا الايمان حسنا ولا خلق تسييح الملائكة المقربين ولا خلق طاعات المسلمين أجمعين ولا شيئا من أفعال المؤمنين والكافرين ولا خلق شيئا من أفعال غير الأدميين والحيوانات والطير والبهائم .

وقال الإباضية :

ان الله خلق الايمان حسنا وخلق الكفر قبيحا وخلق ماسوى ذلك من أفعال الملائكة والأدميين من المطيعين والعاصين والمؤمنين والكافرين وخلق أفعال الحيوان أفعالا ممن كانت منه ، وقدر ذلك كله على ماكان علمه فى جميع أموره من أوقاته وأقذاره وحسنه وقبيحه حتى منام العباد ونعاسهم فقد اخبر الله أنهما من خلقه قال تعالى :

(١) د. عبدالفتاح فؤاد . الأصول الايمانية لدى الفرق الاسلامية ١٩٩٠ ص ٣٧٤ .

" اذ يغشيكم النعاس أمنة منه " (١).

والنعاس من أفعال العباد وهو سبحانه يخبر أنه غشاهم إياه ولولا أنه غشاهم إياه مانعسوا ولا قدرُوا على ذلك فإن أنكر المعتزلة أن الله خلق أفعال العباد والحيوان فقد زعموا أن مع الله خالقا غيره ، وزعموا أن الله أراد من العباد محلهم الايمان ولم يخلق الكفر ولم يردده (٢).

وقال الأباضية :

ان الأشياء لا تكون الا بإرادة الله ومشيئته فيها وكل كائن فقد شاء الله أن يكون على ما هو عليه ان كان خيرا ممن كان منه فقد أراد أن يكون خيرا ممن كان منه وان كان شرا فقد أراد أن يكون شرا قبيحا ممن كان منه ، اذ لا يكون الا ما أراد الله فهو المرید لجميع الأشياء وقد اراد وشاء أن يكون الكفر من ملكه .

أما أهل السنة الأشاعرة فقد ذهبوا الى أنه لاخالق للأفعال الا الله وأنه قدر كل شئ قبل وقوعه وهذه القدرة أو الارادة الالهية يقتزن بها فعل الانسان وهنا يقدم لنا مذهب الكسب أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد (نظرية الكسب) وذلك أن أبو الحسن الأشعري قد آزاد عند دراسته لمشكلة الجبر والاختيار أن يقف موقفا وسطا بين الجبرية والمعتزلة فخرج بهذه النظرية . ويقصد بالكسب أن قدرة العبد غير مستغلة ، فعندما يريد الانسان أن يقوم بعمل ما فان الله يخلق له في هذه اللحظة القدرة على القيام بهذا العمل واقتران قدرة الله بإرادة العبد وهو ما يطلق عليه الكسب وعلى ذلك كان لابد من تدخل الهى فى كل عمل يقوم به الانسان .

وقد فسر أحد أتباع الحسن الأشعري الكسب بأنه الاقتران بين قدرة العبد وإرادته (أى المسبوقه بإرادته) لابقدره العبد وإرادته .

(١) الأنفال ١١.

(٢) د. عبدالفتاح فؤاد - مرجع سابق ص ٣٧١.

(٣) د. احمد أمين - صخر الاسلام ، الجزء الثالث ص ٥٧ الطبعة السادسة.

فاذا أراد الانسان فعلا وعزم عليه خالق الله عنده القدرة على الفعل والعمل وبذلك يكون للانسان الشعور بالرغبة أو الكسب والفعل لله ، وعلي ذلك كانت الأفعال مخلوقة لله والانسان له الكسب (١).

ولما كان الكسب هو الشعور بالرغبة من خلق الانسان كان موضع الثواب والعقاب لأن الانسان هو الذى أراد الخير والشر أما الأفعال التى يخلقها الله بدون أن يريد لها الانسان فلا تخضع للثواب والعقاب ، وهو كما نرى لايقدم فى الموضوع ولا يؤخر فهو مشكل جديد فى التعبير عن الجبر فهو يرى أن القدرة الحادثة لاتؤثر فى المقدور ولم ينكر أن هذا الذى سماه كسبا من خلق الله فلم هذا الدوران والنتيجة القول بالجبر !!؟

فنحن فى الواقع بين فرقتين لاغير :

فرقة الجبر وفرقة الاختيار وقد اختلف العلماء ولايزالون مختلفين فى حرية الارادة فمنهم من يقول انها مجبورة ومنهم من يقول انها مختارة ومنهم من يحكم بأنها دائرة بين الجبر والاختيار .

وأنا أرجح رأى الأخير أن هناك مؤثرات تحمل الارادة على الاتجاه الى جهة معينة كالوراثة والصحة والبيئة والظروف الخاصة والارادة فيما عدا ذلك حرة مختارة .

ويقرر الغزالي ((أن فعل العبد وان كان كسبا له لا يخرج عن كونه مرادا لله سبحانه فلا يجدى فى الملك والملوك طرفة عين ولا لفظة خاطر ولا فلتة ناظر الا بقضاء الله وقدرته ، وبارادته ومشيتته ، ومنه الشر والخير والنفع والضرر والاسلام والكفر والعرف والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد ، والطاعة والعصيان والشرك والايمان (٢).

(١) د. احمد أمين - ضحى الاسلام ، الجزء الثالث ص ٥٧ الطبعة السادسة.

(٢) الغزالي : إحياء ، ص ١٢٠ ج ١ .

وخلصه رأى الغزالي أن المرء حر في الإقبال على ما يشاء من الأعمال ، وإن كان في إقباله إنما ينفذ إرادة الله ولكنه ليس صادق النية في كل حين وإنما تصدق النية بالترغيب في الجنة والتخويف من النار .

جدول مقارنة بين آراء كل من أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة

الأشاعرة	المعتزلة	أهل السنة
<p>(١) قرر أبو الحسن الأشعري بأن للعبد قدرة واختيارا خاصا ولكنه قيد هذه القدرة التي للعبد فقال بأنها خاضعة لإرادة الله وأنها من خلقه أى أن حدوث الأشياء من عمل الله ولكن طريقة حدوثها من عمل الإنسان .</p> <p>وقد ميز الأشاعرة بين الأفعال الاضطرابية كالرعشة والرعشة والأفعال الإرادية التي تتوقف على اختيارنا وإرادتنا لكنهم اضاقوا الى ذلك أن القدرة في خلق</p>	<p>(١) الانسان مخير وأعمال العباد من عملهم ونتيجة اختيارهم في مقدروهم أن يفعلوها أو يتركوها من غير دخل وإرادة الله وقدرته .</p> <p>(٢) لو لم يكن الله خالق أفعاله أى لم تكن إرادته حرة لبطل التكليف ولما صح عقلا أن يقال له افعل أو لا تفعل .</p> <p>(٣) لو كان الانسان مجبرا لما كان هناك محل للمدح والذم والثواب والعقاب ولما كان هناك ضرورة للأنبياء .</p>	<p>(١) الانسان مسير وليس بمخير فهو مجبر على ما يفعل وأفعال الناس جميعا حادثة بقدرة الله تعالى ومخلوقة من الله .</p> <p>(٢) الله يريد لجميع ماكان غير يريد لما لم يكن ، فهو يريد لكفر الكافرين ، وعصيان العاصيين ، وحجتهم أن كل مافى الكون من خير أو شر محتاج الى ارادة تريد حصوله فكل حادث مراد أى (مخلوق) والشر والكفر والمعاصي حوادث موجودة مرادة من قبل الله والله لا يفعل الخير مجبرا وقدرته ليست محدودة، حر في أفعاله ان شاء فعل وان شاء</p>

<p>الفعل تكون لله وحده وأن القـــــدره فى الانسان عاجزة الى أن يشاء الله .</p> <p>(٢) الله خلق الخير كأمر ايجابى وخلق الشر كأمر سلبى فلا خير بدون شر ولا شر بدون خير والفعل من اختيارنا ولكن القدرة على خلق هذا الفعل تكون لله وحده.</p>	<p>(٤) الله عادل خير ولذلك لايصدر عنه الشر بل الخير ، عدل الله يستلزم حرية الانسان فلا يعقل أن يخلق الله فعلا ويحاسب عليه الانسان .</p> <p>(٥) اذا كان الله خالق أفعال أو أعمال الناس فلماذا يغضب أحيانا مما خلق ؟!</p>	<p>والأفعال كلها تصدر عن الله بقولهم ان الله قدر كل شئ قبل وقوعه والانسان مسئول عن أفعاله سواء تمت بفعله الخاص أو بفعل النهى اكتسبه هو .</p>
--	---	--

٤ - مذاهب الحرية عند الصوفية

والفلاسفة والمصلحين

تعددت آراء المفكرين الاسلاميين بخصوص مشكلة الحرية رغم أنها كلها انبثقت من مصدر اسلامي ديني واحد الا أنها اختلفت فى تفسير حرية الارادة وفقا لاختلاف ظروف العصر .

الحرية من وجهة نظر الصوفية

لقد تحدث الصوفية عن الحرية بمفهوم خاص يختلف تماما عن مفهومها عند المتكلمين والفلاسفة الذين نظروا الى المشكلة من حيث مدى حرية العبد فى خلق أفعاله ، وعلاقة الارادة الالهية بارادة العبد فى خلق هذه الأفعال .

أما الصوفية فقد نظروا الى مشكلة الحرية من زاوية أخرى جديدة تتمثل فى مبدأين أساسيين هما :

الحرية وهى التحرر من عبودية غير الله .

ثم الخضوع لعبودية الله تعالى وشرح ذلك كما يلى :

الحرية عند بعض أئمة الصوفية تعبر عن منتهى غاية السالكين الى الله ونهاية التحقق بالعبودية فيصل السالك الى أعلى مقام حيث هو عبد صادق لله مخلص فى طاعته متوكل عليه بكليته صابر بقضائه راض بما يرزقه الله تعالى .

فالحرية بالمعنى الصوفى اذن عكس العبودية لأن العبودية فى رأيهم عبودية الشهوة والنفس والشيطان جميعا .

فالأهواء عبودية للانسان لأنها تسيره كما تريد دون أن يسيطر عليها فتتلف نفسه ويضيع فى دنياه آخرته .

فاذا كان الانسان عبدا لله كان حرا على الحقيقة فلا يؤثر فيه الا الحق ولا يبصره الا الله تعالى ويقول بشر الحافى - رضى الله عنه - " أن الله

خلقك حرا فكن كما خلقك ولا ترائي أهلك في الحضر ولا رفقك في السفر ،
اعمل لله ودع الناس عنك " ويقول الجنيد - رضى الله عنه - آخر مقام
العارف " الحرية " ^(١) والأحرار هم أصحاب الولايات ويسمون أيضا الرجال
، ورجال الليل ، وأهل الحق ، وأهل الحقيقة وأهل الصدق وأهل الاخلاص
الأكبر ، لقد أثبت كانت موضوعات في مجال العمل أنكر امكان البرهان
عليها في مجال النظر ولكن التناقض في التصوف على مستوى واحد حيث
التوكل وحيث الجهاد فالغزالي في أزمنة الروحية وفي تحوله الى التصوف
قد أعرض عن الحياة والمال والأهل والولد والأحباء وقطع تعلقه بالصيت
والافتخار يثبت حرية من كل ماسوى الله ، والصوفي اذ يتحرر من النفس
والعالم فانه يجتاز مرحلة الانفصال الى اتصال بالله فهو من كل مادونه حر
لأنه لله وحده عبد هو حر عن كل ماسوى الله وعبد في الحقيقة لله .

والمرحلتان تتمان دون فاصل زمني ففي الحرية تمام العبودية من حيث
إذا أفنى مراداته وقام بمرادات سيده فالعبودية شهود الربوبية ومن أراد
الحرية فليصل العبودية ^(٢).

المفهوم الخاص بالحرية عند الصوفية :

انطلاقا من تلك الخصائص الأخلاقية السابقة تحدث الصوفية عن الحرية
بمفهوم خاص يختلف تماما عن مفهومها عند المتكلمين والفلاسفة الذين
نظروا الى المشكلة من حيث مدى حرية العبد في خلق هذه الأفعال .

أما الصوفية فقد نظروا الى مشكلة الحرية من زاوية أخرى جديدة تتمثل
في مبدأين أساسيين هما :

الحرية وهي التحرر من عبودية غير الله ثم هي الخضوع لعبودية الله تعالى
وشرح ذلك فيما يلي :

ليست الحرية في التصوف في الاختيار الحر دون اكتراث بين فعلين

(١) السراج الكوسى - اللمع ، ص ٣٧٢ ن ص ٣٨٩ .

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٥٨ .

ولكنها تعنى تحرر النفس من الهوى ومن التعلق بالدنيا ولذاتها ان معنى الحرية لا ينفصل عن معنى العبودية فالانسان عبد من هو فى رقه وأسره فان كنت فى أسر نفسك فأنت عبد نفسك وان كنت فى أسر دنياك فأنت عبد دنياك وفى الحالتين أنت لست حرا (١) .

فمفهوم الحرية ألا يكون الانسان تحت رق المخلوقات ولايجرى عليه سلطان المكونات وعلامة ذلك سقوط التميز أو المفاضلة بين الأشياء حتى تتساوى عنده أخطار الأعراض (٢) .

ليست الحرية اذن فى موقف عدم الاكتراث أو اللامبالاة فى الاختيار ولكنه عدم الاكتراث ازاء علائق الدنيا وأحوالها فيستوى لدى المرید كل شئ من شدة أو رخاء ومنع أو عطاء ومن فقر أو يسر وهو اذ يتجرد من التعلق بشئ من أحوال الدنيا فان ذلك ينعكس على نفسه فلا يفرح بموجود ولا يأسف على مفقود ويكون فى القلة كما يكون فى النعمة بل قد تكون القلة عنده أعظم من النعمة اذ يفرح بتحرره من علائق الدنيا كما يفرح ان لن يسأل فى الآخرة عن النعيم (٣)

فالحرية فى التصوف حالة استقرار تام بين وجود اللذات وبين فقدانها ، فاذا عزف الانسان عن الشهوات وأعرض عن كل متع الدنيا فتلك هى الحرية فلا يفرح الانسان من جوع أو عرى أو فقر أو ذل فان استوفى العبد ذلك كله فقد ذاق طعم الحرية واستراح من رق العبودية للأغيار لأن من استولت عليه النفس صار أسير الشهوات محصورا فى سجن الهوى وإن ادعى الانسان الحرية وفى قلبه مراد باق من التعلق بأسباب الحياة فهو كاذب فى دعواه ولكى يكون العبد حرا فقد وجب ألا يكون تحت رق شئ من المخلوقات لا من أعراض الدنيا ولا من أعراض الآخرة ، إن قوما عبدوا الله هيبة فتلك عبادة العبيد وآخرين عبدوه رغبة فتلك عبادة التجار وقوما

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٩٨ .

(٢) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٩٨ .

(٣) السلمى : طبقات الصوفية ص ٦٥ .

عبدوا الله شكرا فتلك عبادة الأحرار (١).

ومفهوم الحرية لدى الصوفية قد غير مفاهيم ألفاظ أخرى كالفقر والعز والذل والارادة والعبودية فليس الفقير الصوفى من لا يملك شيئا ولكن من لا يملكه شئ وليست العزة فيما يمتلكه الانسان من ثروة وجاه وانما فيمن ملك النفس كما أن الذل فيمن ملكته نفسه كما يسمون العارفون بالله (٢).

وتدور جميع أفكار ابن عطاء الله - من متأخري الصوفية - فى التصوف حول اسقاط التدبير ويستدل عليها بأدلة ثلاثة :

أولا - لوجود للارادة الانسانية الى جانب ارادة الله ، يقول ناطقا بلسان الله : أيها العبد أنا المتفرد بالخلق والتصوير وأنا المنفرد بالحكم والتدبير لم تشاركنى فى خلقى وتصويرى فلا تشاركنى فى حكمى وتدبيرى أيها العبد كما سلمت لتدبير أرضى وسمائى وانفرادى بهما سلم وجودك لى فانك لى ولا تدبير معى فانك معى .

ثانيا - ان الله قد سبق تدبير أمر الانسان منذ الأزل ومن ثم فقد جل حكم الأزل أن يضاف الى العلل وكيف يستطيع الانسان أن ينفذ من أمر نفسه شيئا وسوابق الهمم لا تخرق أسوار القدر .

ثالثا - الاعتقاد بأن الانسان مدير أفعاله تطاول على الله ومكابرة ذلك أنه من لوازم العبودية اسقاط التدبير مع الله بل أول الطريق الصوفى التطهير من وجود التدبير ومنازعة المقادير (٣).

والتوكل وهو من أهم المقامات لدى الصوفية وهو المظهر العملى لفكرة الجبر فلا يسلك المريد طريق التصوف حتى يسقط ارادته ، ويتجرد عن التدبير راضيا بأحكام المقادير فلا يكون لديه تمييز بين خير أو شر أو بين

(١) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٢ ص ٥٣ .

(٢) د. حسن الشرقاوى - ألفاظ الصوفية سنة ١٩٨٣ ، ص ١٤٠ .

(٣) د. احمد صبحى - المرجع السابق ص ٢٢٩ .

منحة أو محنة أنه مقهور بتصرف الربوبية بعد أن ألقى بنفسه في العبودية وذلك لا يتم الا بعد سفر طويل يقطعه الصوفي قبل فوزه بما يرجو وذلك عن طريق التوبة والورع والزهد والصبر والفقر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا وهذه الوسائل متعددة وقد تكون متداخلة وأهم من ذلك كله أن كل وسيلة لاتحمل مستوى واحدا بمعنى أن الزهد مثلا لايعنى ترك الملذات أو الصوم أو التقشف وتناول الخشن من الطعام والثياب بل يمتد الزهد وترقى مثله حتى تشمل أشياء أخرى لم يكن لفظ الزهد مستعدا لأن يشملها ويبدأ الزهد بالاقلاع عن المتع الحسية من مأكـل ومشرب وكما يقول الجنيد : ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ولكن بالجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات (١).

وهناك جانبين لحياة الزهد والتسك الجانب السلبي والجانب الايجابي أما في الجانب الأول فيراعى فيه التخلص من بعض الأشياء الذميمة التى تتطلب جهادا فى تحرير الانسان منها وأما الجانب الآخر فيراعى فيه اكتساب صفات جيدة .

فى الأول : يراعى فيه التخلص من بعض الأشياء الذميمة التى تتطلب جهادا وحرب ومجاهدة تنتهى باقتلاع أثر شئ مذموم .

فى الثانى : ابتلاء وحياة ذات مظهر كمالى يليق بالحياةالروحية ويلاحظ فى الجانب الأول مثلا يذكر جميع المنهى عنه شرعا من الكذب والذنب والاغترار بالنفس أو بالمال ... الخ لأنه لايعقل أن يبنى المكارم مع وجود أسس الرذائل ويمكن وصف الجانبالسلبي بأنه قتل منظم وتدرجى لكل الظواهر التى أساسها انحراف النفس الانسانية بتمسكها المفرط بأنانيتها وضيق نظرها وتعصبها ، وبعد هذه المجاهدات البدنية والرياضات النفسية السابقة وما يصاحبها من ترق أخلاقى كلها تؤدى الى فناء الصوفى فى الحقيقة المطلقة ويقصد بالفناء هنا عدم شعور الصوفى بذاته الخاصة وانما يحس بفناء ارادته الفردية فى ارادة أخرى مطلقة ، وهنا يدرك الصوفى

(١) القشيري : الرسالة القشيرية ص ٣١ .

المعرفة الحقيقية من مصدرها العلوى بواسطة الذوق القلبى أو الحدس المباشر الذى يشبه الومضة السريعة والتى تؤدى عند الصوفية الى حالة (الكشف) عن كثير من الحقائق التى يعجز الفعل الاستدلالى على الوصول اليها (١) .

وهنا وعندما يقهر الصوفى شهوات البدن ويتحرر من أسر الاحتياجات المادية يتوصل الى الحقيقة الكشفية المطلقة يشعر حينئذ بالراحة النفسية العميقة وتحقق عنده الطمأنينة الداخلية ولا يجزع لآى أمر من أمور الدنيا الفانية .

وتذخر كتب الصوفية بذكر سير رجالاتهم الذين كانوا يبببتون على الطوى لىالى طوالا الا من الماء القراح ولا يصلح للطريق من لا يصبر على طعام واحد لايزيد على خبز الشعير أيا ما ، كل ذلك من أجل اخماد الصفات البشرية ومفارقة الطبيعة الشهوية وهم يمتدحون الجوع فما صار الأبدال أبدالاً الا بخصال أربع : منها أنهم أخصاص البطون ذلك أن الجوع يؤدى الى صفاء القلب ونفاذ البصيرة فيجد المريد لذة المناجاة وحلاوة التعبد فضلا عما فى الجوع من ذلة للنفس وكسر للشهوة (٢)

ولا يبببت الصوفى على الطوى لينام وانما ليتابع ليله بالقيام فهو قانت أثناء الليل ساجدا وقائما ولا يصبح المريد من أجل الطريق حتى يتجافى جنبه عن المضاجع فان لم يكن فتلك صفة الغافل الهاجع ويستقبل الصوفى ليله وقد فرغ قلبه من كل هم الا ذكر الله ومن ثم يفرح الصوفى لغروب الشمس حيث الاستئناس بالله والاستغراق فى المناجاة بل ان الصوفية أشد فرحا بدنو الليل من أهل الليل فى لهوهم ذلك لما فى الليل من نفحات لاتصيب الا المستيقظين بالأسمار حيث تكشف لهم الأنوار (٣) بالاضافة الى الجوع

(١) د. ابو الوفا التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى . دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٩ .

(٢) الغزالى : الأربعين فى أصول الدين - ص ١٠٤ ، ص ١٠٥ .

(٣) الغزالى : احياء علوم الدين ج ١ ص ٣٢٣ ، ص ٣٢٦ .

والسهر يكثر الصوفية من الصمت والخلوة اذ أن بناء أمر التصوف على أربعة أشياء :

قلة الطعام - قلة المنام - قلة الكلام - والاعتزال عن الناس (١)

ويؤثر أرباب المجاهدة السكوت لأنه يلزم عن الكلام عشرين آفة منها الخوض في الباطل والمراءاة والجدل والمدح والفحش واللعن والكذب والغيبة والنميمة والمزاح وافشاء السر والوعد الكاذب كما أن السكوت من آداب الحضرة لقد أمر الله مستمعي الكلام أن ينصتوا اذ تخشع الأصوات في حضرة الرحمن فلا تسمع الا همسا (٢) .

ويقول الاستاذ الدكتور احمد صبحي أنه في التصوف قد بلغ التناقض أشده :

قوم آمنوا بالجبر الى حد أن جعلوا أنفسهم ريشة في مهب الريح تذروها الرياح ولكنهم في سلوكهم أصحاب الجهاد الأعظم اذ لارق أملك للانسان من الشهوة (٣)

ان الحرية غاية يسعى الى تحقيقها وقيمة تحدد موقف الانسان ازاء الله والعالم والنفس وقد ذكر " الجرجاني " في التعريفات معنى الحرية عند أهل الحقيقة ويقصد بهم الصوفية فقال أنها :

" الخروج من رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار "

ويقصد بذلك أن يتحرر الانسان من الرق والعبودية للكائنات الموجودة في عالمنا المادى وأن يقطع الانسان ارتباطاته بالغير وعلاقاته بالآخرين من دون الله تمهيدا لأن يخضع بعد ذلك لله تعالى وحده وقد حدد الجرجاني

(١) الغزالي : الإحياء ج ٢ ص ٢٩٩ .

(٢) القشيري : الرسالة ص ٥٧ .

(٣) الجرجاني : التعريفات ، معجم بشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين ، مكتبة مصطفى الحلبي القاهرة ١٩٤٨م

ثلاث مراتب فى الحرية كما يراها الصوفية تتدرج فى ترتيب معين كما يلى:

(١) المرتبة الأولى : حرية العامة من رق الشهوات أى حاجات الجسد من مأكلا وملبس وغيرها والتي اذا زادت عن حدها الضرورى تصبح شهوات تحول صاحبها الى عبد خاضع لها .

(٢) المرتبة الثانية : حرية الخاصة من رق المرادات لفناء إرادتهم فى إرادة الحق أى أن الخاصة من الناس صوفيا ودينيا يزدون عن العامة فى ضرورة تحررهم من الارادة الانسانية التى تغنى فى ارادة الله .

(٣) المرتبة الثالثة : وهى أعلى المراتب وتضم خاصة الخاصة أى الصفة المختارة فان الحرية عندهم هى فى فناء ذاتهم تماما لكى تتجلى فيها الأنوار الالهية وينكشف الحق فى قلوبهم وتصبح الحرية الحققة هى الخضوع لعبودية الله مادام الصوفى قد تحرر من عبودية غير الله والتي ورد ذكرها فى المراتب الثلاث السابقة (الشهوة - الارادة - الذات) . فانه يصبح مؤهلا حينئذ لأن يتحول الى عبودية الله تعالى الذى هو أحق الموجودات كلها بها .

وللصوفية بعد ذلك بهذا الفهم للحرية فضل السبق على كثير من الاتجاهات الحديثة لدى فلاسفة كفخته وفوييه وجبريل مارسيل وغيرهم أولئك الذين رفضوا المفهوم التقليدى للحرية القائم على (حرية الاختيار) وأقاموا بدلا من مفهوم (ارادة الحرية) المماثل للمفهوم الصوفى ثم للصوفية فضل السمو على الاتجاهات الوجودية منها على الخصوص تلك التى أرادت للانسان انفعالا باسم الحرية فتركته فى دوامة اليأس والقلق والحسرة النفسية لأنها ضنت عليه أن يتخذ لنفسه هاديا من الأخلاق والدين متوهمة أن فى ذلك سلبا لوعيه بالحرية متجاهلة أن ارادة الحرية فى حقيقتها تجربة روحية ينتشل فيها الانسان نفسه من رق القيم المادية ليحقق لذاته وجودا أسمى ولن يتسنى له ذلك الا بقيم مغايرة روحية فى جوهرها خلقية فى مضمونها وذلك حتى لا يعيش الانسان كما أرادت له الاتجاهات الوجودية فى فراغ اليأس وخواء الملل (١) .

(١) د. احمد صبحى المرجع السابق ص ٢٤١.

رأى الفيلسوف ابن رشد (٥٢٠هـ - ٥٩٥هـ)

(الأفعال الانسانية تتوقف على ارادة الفرد

والأسباب الخارجية الطبيعية)

اتخذ ابن رشد لنفسه موقفا توفيقيا وسطا بين المذاهب والفرق المختلفة منتقدا
جبرية جهم وحرية المعتزلة :

اننا اذا افترضنا مع جهم بن صفوان أن الله تعالى هو الذى يخلق أفعال
الانسان وفق المشيئة الالهية يصبح الانسان مجبورا على أفعاله وكذلك كل
حياته ومن ثم تسقط عنه حينئذ المسئولية ، وأوامر التكليف ويتشابه فى ذلك
مع الجمادات تماما وهذا ليس صحيحا اطلاقا .

واذا افترضنا مع واصل بن عطاء المعتزلى أن الانسان هو الذى يخلق
أفعاله بآرادته الحرة لى يصبح مسئولا ويتحمل تبعه أفعاله بنفسه فان الأمر
حينئذ يعنى وجود أفعال تتم على غير مشيئة الله وآرادته ويعنى ايضا وجود
خالق آخر للأفعال غير الله تعالى وهذا غير صحيح اطلاقا .

نقد التوسط الأشعرى :

يستكمل ابن رشد نقده لموقف الأشعرى ويؤكد فشله فى محاولة التوفيق
بين الموقفين السابقين بنظريته عن الكسب إن الوسط هنا ليس له وجود فى
الحقيقة لاننى عندما أريد عمل فعل معين وأمد يدي لتنفيذ الفعل فان الفرق بين
آرادتى وتحريك يدي لايعنى أن الله خلق لى الفعل بل وعلى افتراض صحة
هذا الموقف الكسبى فان ابن رشد يتساءل كيف يحاسبنا الله فى الآخرة عن
أعمال نفذناها بأفعال من خلق الله نفسه ؟ إن المسئولية على الانسان

يجب أن تكون كاملة غير منقوصة أبدا (١) .

وجهة نظر ابن رشد التوفيقية في الحرية :

رغم انتقاد ابن رشد للموقف الأشعري السابق في التوسط في حل مشكلة الحرية إلا أنه اتخذ لنفسه موقفا وسطا حل به المشكلة ولكن بنظرة أكثر عقلانية خصوصا وأن التناقض الظاهري في النصوص الشرعية يتطلب من العلماء حل هذا التناقض .

يرى ابن رشد أن الأفعال الانسانية ليست اختيارية تماما أو جبرية تماما ولكنها تجمع بين الاختيار والجبر وذلك لأنها تتوقف على عاملين هما :

١ - ارادة الانسان :

ميز ابن رشد بين عالمين أساسيين في هذا الوجود منها عالم الارادة الداخلية عند الانسان ويقصد بها قدرته على اختيار فعل من عدة أفعال ، وهذه القدرة أودعها الله في الانسان ومترك أمره للانسان يختار مايشاء فيها من أفعال لكن في حدود الأسباب التي قدرها الله تعالى على العالم الخارجي .

٢ - الأسباب الخارجية في الطبيعة أو عالم الظواهر :

وهو العالم الذي قدره الله بمشيئته الالهية ووضع فيه العوائق التي تعرف باسم القدر التي تسير وفق نظام محكم ومحدد مقدما حسب ارادة الله وهي تؤثر في ارادتنا فتساعد على اتمام أفعالنا أو عدم اتمامها ، بل في بعض الأحيان تدفعنا للقيام بأعمال أو أفعال بدون ارادة منا مثل السعال وهذه الأسباب الخارجية تخضع لنظام دقيق هو الحتمية في الطبيعة وهكذا فرق ابن رشد بين عالمين أساسيين في هذا الوجود عالم الارادة الداخلية عند الانسان وعالم الظواهر والأسباب الخارجية في الطبيعة وقرر أن العالم الارادي

(١) د. محمد عاطف العراقي - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف سنة

الداخلي للانسان متروك أمره للانسان يختار مايشاء فيه من أفعال لكن في حدود الأسباب التي قدرها الله تعالى على العالم الخارجي .

فاذا اختار الانسان فعلا كان حرا وكان مسئولا عنه وبالتالي يتحمل نتيجته (١).

أما العالم الخارجي فهو الذي قدره الله بمشيئته الالهية ووضع فيه الأسباب والعوائق التي تعرف باسم القدر والتي تسير وفق نظام محكم ومحدد مقدما حسب ارادة الله .

يربط ابن رشد بعد ذلك بين أفعالنا التي تصدر عن عالمنا الارادي الداخلي وبين عالم الأسباب الخارجية المقدرة سلفا في الوجود وذلك بقوله إن أفعالنا وإرادتنا لا توجد ولا تتم الا بتوافقها مع الأسباب المقدرة خارجيا في العالم . أى أن ما يصدر عنا من أفعال لابد أن يرتبط بعاملين أساسيين هما :

ارادتنا الداخلية من جهة والأسباب التي قدرها الله على العالم الخارجي من جهة أخرى وأن ارتباط العالمين معا يحققان الارادة للانسان دون تعارض مع مفهوم القدر الالهي .

وهكذا انتهى ابن رشد الى حل مشكلة حرية الارادة الانسانية متخذا موقفا توفيقيا وسطا لكنه يختلف في نفس الوقت عن الموقف التوفيقى الوسطى الذى اتخذه الأشاعرة سابقا .

النقد الموجه الى ابن رشد ورده عليه :

قد يحتج أنصار الجبر فيقولون أن الارادة الانسانية مقيدة وليست مطلقة. الرد :

الواقع أنها ارادة لأنها تستطيع الاختيار بين فعلين ولذلك يتحقق لها

(١) د. محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف سنة ١٩٦٨.

حريتها الكاملة في لحظة معينة ولذلك يعتبر مسئولاً عن أفعاله .

إذا سلمنا بوجوب أسباب طبيعية خارجية فمعنى ذلك ودوب أسباب فعالة بجانب الله وهذا ما يتعارض مع اجماع المسلمين على أنه لا فاعل الا الله .

الرد :

الله هو الذى جعل للأسباب الطبيعية قوة التأثير وحينما نطلق عليها أسباباً فذلك على سبيل المجاز فكما أن الكاتب هو الذى يخترع القلم والكتابة فكذلك الله هو الذى خلق الأسباب الطبيعية وما يترتب عليها من نتائج .

الأسباب الطبيعية لا تؤثر فى الأشياء الا بإرادة الله واذنه وإذا أنكر هذه الأسباب الطبيعية فذلك معناه تكذيب للحواس والعقل وهدم للعلم والفلسفة والدين أما الإيمان بوجوب هذه الأسباب فهو إيمان بأقوى الأدلة على وجود الله .

الحرية من منظور المصلحين العرب المحدثين

١ - محمد عبده (١٨٤٩م - ١٩٠٥م)

الانسان حر وحرية ليست مطلقة

كانت فلسفة الامام ذات طابع اجتماعي واضح تسأثر فيها بكل ظروف عصره وأحداث مجتمعه وكانت نظريته عن الحرية تعبر بصدق عن نزعتة الفلسفية الاصلاحية وخلاصة هذه النظرية كما يلي :

يرى الامام محمد عبده أن الانسان له مطلق الحرية في اختيار أفعاله الارادية ومن الأدلة على حرية الارادة :

١ - شهادة الوجدان : (الدليل النفسى)

ان سليم العقل والحواس يشهد بأنه مدرك لأفعاله الاختيارية بادراكه أنه موجود فالانسان يزن نتائج أفعاله ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرة مافيه .

٢ - الاجماع :

يجمع كل الناس على نسبة الفعل الى الانسان وليس الى الله فكلنا يشاهد أن الفرد هو الذى يضرب وكل من الرأى والمخبر يقول إن فلانا ضرب شخصا آخر .

٣ - الشرع (أو الدليل الدينى) :

قامت أحكام الشريعة جميعها على أن الانسان له القدرة على اختيار أفعاله ومسئول عنها اذ ليس من المعقول أن يكلفنا الله بأفعال وينهانا عن أخرى ويمنحنا الثواب او العقاب مالم تكن لدينا الحرية على اختيار الأفعال^(١)

(١) عثمان أمين : رائد الفكر المصرى " الامام محمد عبده " مكتبة النهضة المصرية ==

حرية الانسان ليست مطلقة :

ليست حرية الانسان مطلقة بل قدرته محدودة لأن هناك قوة أسمى من قدرة الانسان هي قدرة الله اللامتناهية التي تستطيع أن تسلبنا القدرة والاختيار بدليل أننا كثيرا مانعزم على القيام بأحد الأعمال ثم تأتي الظروف فتمنعنا من القيام به . وبذلك تجاوز محمد عبده الفعل الوهمي الذي قال به الأشاعرة وأطلقوا عليه الكسب^(١).

الظروف الاجتماعية تؤكد ضرورة حرية الارادة الانسانية ، ومن الأسباب التي دفعت الامام محمد عبده الى القول بحرية الانسان وتحمله نتائج عمله مارآه من تواكل غالبية الناس وقعودهم عن الكفاح والعمل نتيجة ما أشاعه خصوم الحرية كالجبريين والصوفية من آراء .

رأى طائفة الجبرية والرد عليها :

تري الجبرية أن الله فاعل كل شئ واردة الله حددت الأفعال الانسانية مقدما ويجب على الانسان تقبل هذه الارادة طالما أنه لا يستطيع تغييرها كما أنها ترى أننا اذا قلنا بارادة انسانية بجانب الارادة الالهية فهذا شرك .

رد الامام محمد عبده :

القول بالجبر يتعارض مع الدين الاسلامي لأن الآيات التي أكدت الحرية الانسانية أكثر من الآيات التي تدل على الجبرية كما أن الآيات التي تدل على جبرية الانسان مرتبطة بقوانين الكون . بدليل الآية " الله خلقكم وما تعملون"^(٢).

إن هذه الآية تدل على حرية الانسان لأنها ربطت الأفعال بالانسان اذا

-- القاهرة ١٩٥٥ ، وعلى الحافظ : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة -
الدار الأهلية للنشر - بيروت ١٩٧٥ .

(١) المرجع السابق .

(٢) الصافات آية ٩٦ .

اعترفنا بحرية الانسان وقدرته بجانب القدرة الإلهية فليس ذلك أننا نشرك بالله اذ أن الشريك هو الاعتقاد فى قوى غير الله لها أثر على العباد أو سلطان على الأسباب الطبيعية الظاهرة والاستعانة بها فيما لا يقدر عليه الانسان كالاعتقاد فى النصر بغير قوة الجيش والشفاء بغير الأدوية التى هدانا إليها .

تفسير محمد عبده للتوكل :

دعت طائفة الصوفية والزهاد الأفراد الى التوكل أى الثقة بالله والاستسلام لارادته وترك العمل وعدم الاهتمام بما يحدث فى المجتمع بل حتى عدم الاهتمام بالمصلحة الشخصية ويحتجون على ذلك بقول النبى " لو أنكم متوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير " ويفسرونه بأنه لو توكلنا على الله وتركنا أسباب السعى فى معاشنا لرزقنا كما يرزق الطير^(١). ولكن يفسر لنا الامام محمد عبده الحديث النبوى تفسيراً مختلفاً عن التفسير السابق ويرى أن هناك فرقاً بين الطيور والانسان اذ أودع الله فى الطيور الغريزة التى تمكنها من معرفة الأماكن التى توجد بها أقواتها وألهمها السعى للحصول على القوت بينما أودع فى الانسان العقل الذى يجب استخدامه فى تحديد أهدافه والوسائل التى تحقق هذه الأهداف .

وعلى ذلك كان معنى التوكل هو الثقة بالله واستخدام الأساليب المشروعة التى توصلنا الى الأهداف التى يرسمها العقل .

وأخيراً يوجه الامام الى هذه الطوائف اللوم لأنها تعوق التقدم وتدعو الى التواكل ولن يستفيد من هذه النتائج الا الأجانب وبعض الحكام وكل من له مصلحة فى استعباد الشعوب والسيطرة عليه لتحقيق رغباتهم وشهواتهم^(٢).

(١) عزت قرنى : العدالة والحريّة فى فجر النهضة العربية الحديثة - سلسلة كتاب عالم المعرفة ، الكويت : ١٩٨٠ .

(٢) عثمان أمين : الامام محمد عبده رائد الفكر المصرى - مرجع سابق .

ثانيا : الانسان ومشكلة الحرية من المنظور الغربى

البعد الفلسفى

مقدمة

إذا انتقلنا الى الفلسفة الحديثة والمعاصرة نجد أنه من الخير أن نقدم لها بمقالة للدكتور (يحيى هويدى) تفتح الطريق أمامنا وتضع النقط على الحروف فانهما تعطى بسخاء المفاتيح لمغاليق الفلسفة العملية فى العصر الحديث والمعاصر يقول : الانسان كائن مفكر أو حيوان ناطق كما كان يدعوه أرسطو لكنه كذلك كائن عامل استطاع أن يقدم أعمالا عبر التاريخ غيرت وجه الحياة وبدلت الواقع من حوله تبديلا ولهذا فمن الخطأ أن نرد دائما أن الانسانية كانت ولا تزال انسانية عاقلة أو مفكرة فحسب ونقتنع بهذا التعريف الناقص لها غافلين عن أنها كانت ولا تزال انسانية عاملة لكننا نعلم أن علم الانسان كان فى الماضى مكبلا بكثير من القيود التى كانت تحد من حريته وانطلاقه أما اليوم فلعل أهم مايميز العمل الانسانى أو لعل أهم مايميز الصورة المثلى له كما تبدو فى نظر المفكر الواعى هو العمل الحر .

ولهذا فان الفلسفة التى يريد بها الانسان المعاصر لابد أن تتصف بخاصيتين هما :

الأولى : أنها فلسفة للفعل أو العمل .

الثانية : أنها فلسفة للفعل الحر .

فمن الناحية الأولى : لايمكن أن تكون الفلسفة التى نريدها مجرد عالم للكلام (مع الاعتذار لعلم الكلام الاسلامى) تدور فى فلك التحليل اللفظى وتتوقع فى داخل العبارات اللغوية الجافة بل عليها أن تكون فلسفة أعمال لا أقوال .

ومن الناحية الثانية : لا يمكن أن تكون الفلسفة التى نريدها مجرد فلسفة للتفكير النظرى بل عليها أن تكون أداة فعالة لتغيير الواقع للفعل أو العمل ^(١)

أقول هذه الخصائص هى التى وضعها الدكتور (يحيى هويدى) للفلسفة الحديثة والمعاصرة فالحرية فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ليست مشكلة نظرية بل هى فى المجال الأول مشكلة عملية تقوم على الممارسة أكثر من قيامها على التفكير المجرد وذلك لأن الفيلسوف المعاصر قد أدرك أن الفعل الحر لايقوم على مجرد المعرفة وأنه من ناحية أخرى يدور فى الزمان والمكان ورغم الظروف الاجتماعية التى تحيط به .

فالفعل الحر فى نظر الفيلسوف المعاصر لايقوم على المعرفة وحدها لأن المعرفة لاتجدى أمام مقتضيات العمل وظروف الواقع ولذلك فليس حقا أن نردد القول المأثور عن سقراط أن الفضيلة علم والريضة جهل لأن الانسان قد يعلم ولا يعمل بمقتضى علمه ، يقول تعالى :

" أتأمرون الناس بالبر وتتسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون؟! " . وجاء رجل الى أبى حنيفة فقال : ان فلانا حفظ متن البخارى فقال الشيخ الامام زادت نسخة فى البلد يعنى أنه لايلزم من المعرفة العمل بموجبها فالمعرفة التى تدفع الى العمل هى المعرفة المؤكدة بالارادة القوية الحازمة وغير المترددة .

مذاهب الحرية :

اختلف الفلاسفة حول تعريف الحرية وتعددت آراؤهم فى هذه المشكلة حتى ذهب بعضهم الى القول بعدم امكان تعريفها والاكتفاء بممارستها فقط باعتبار أن الحرية حقيقة معاشة وقائمة فى حياة الانسان فكل فرد منا يشعر فى بعض الأحيان أنه مضطر للقيام بفعل ما دون ارادته بينما يشعر فى أحيان أخرى أنه اختار فعلا آخر بمحض ارادته وبكامل حريته لذلك أصبح

(١) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة - دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٠ .

من غير الممكن ادراك معنى الحرية الا فى مقابلتها للجبرية ، ومن هنا بدأت تتوالى تعريفات الفلاسفة للحرية وفيما يلى أشهر ثلاثة تعريفات :

١ - التعريف الأول :

اتخذ طريقة سلبية عند تعريف الحرية فى تقابلها مع الجبرية ، فالحرية هى (انعدام الجبر والضرورة فى الفعل) .

٢ - التعريف الثانى :

وهو تعريف الصوفية الذى أورده " الجرجاني " ونصه ^(١) :

(الحرية فى اصطلاح أهل الحقيقة (أى الصوفية) الخروج من رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار والمقصود هنا هو التحرر من عبودية الشهوات الجسدية والتخلص من مختلف علاقات الالزام مع الآخرين لأجل ترقى ارادة الانسان الخالصة الى الله تعالى ^(٢) .

٣ - التعريف الثالث :

وهو أكثر دقة من الناحية الفلسفية فالحرية هى الارادة الفردية التى تختار الفعل وتميزه عن رؤيته وتدير مع امكان عدم اختيار الفعل أو القدرة على اختيار نقيضه .

أدلة وجود الحرية :

دعم فلاسفة الحرية موقفهم العام بالأدلة الثلاثة الأساسية التالية :

١ - الدليل الجسمى :

يميز الانسان بوضوح فى حركات الجسم أفعالا معينة لادخل له فيها ولا سيطرة له عليها مثل الأفعال الخاصة بالدوافع الأولية الفطرية كالجوع

(١) الجرجاني - التعريفات : معجم لشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين ، مرجع سابق .

(٢) محمد على الجرجاني : التعريفات - مكتبة مصطفى الحلبى - القاهرة ١٩٤٨

والعطش والآخر اج وغيرها . حيث يجد نفسه مجبرا على اتباع هذا السلوك الدافعي دون ارادته وذلك الى جانب الأفعال اللا ارادية المنعكسة مثل اغلاق العين عند ظهور الضوء القوى وغيرها .

لكن الى جانب ذلك كله يشعر الفرد أن هناك مجموعة أخرى من الأفعال العضوية والحركات الجسمية يمكنه السيطرة عليها والتحكم فيها وهي تبدو في الأفعال الارادية التي تمثل غالبية أكبر من الأفعال اللا ارادية ومن أمثلتها القدرة على تحريك أعضاء الجسم والقدرة على علاج الجسم من كثير من الأمراض دون الخضوع لقيود المرض تماما .

٢ - الدليل النفسى :

وهو شعورنا بأننا نمتلك ارادة حرة تجعلنا نختار هذا ولانختار ذلك الشعور الداخلى بالحرية بمثابة بديهية واضحة بذاتها وليست فى حاجة الى برهان .

ومما يؤكد هذا الشعور الداخلى بحريتنا كأفراد هو أننا ننسب الى الأفراد الآخرين كل افعالهم ونحملهم مسئولية نتائجها لاعتقادنا اليقيني بأنهم مارسوا تلك الأفعال بحرية تامة دون أى الزام أو اجبار ومن ثم يتحملون مسئولياتها وحدهم وفى هذا كله افتراض أولى وبديهى بأن الانسان الفرد يتمتع بارادة حرة ويشعر بحقيقتها داخل نفسه .

٣ - الدليل الاجتماعى :

يتمثل فى وجود (وسائل الضبط الاجتماعى) التى تعترف ضمنيا بحرية الفرد وضرورة التحكم فيها وتوجيهها الى الصالح العام للمجتمع مع المكافأة اذا كانت الأفعال نافعة والعقاب اذا كانت ضارة ويتضمن الثواب والعقاب افتراضا أساسيا بأن الانسان الفرد حر وأنه لذلك مسئول عن أفعاله أما لو كان الانسان مجبرا وليس لديه حرية الاختيار فلماذا اذن كانت المجتمعات تضع مختلف القوانين وتحدد شتى العقوبات للتحكم فى أفعاله ؟

وسوف نوضح فيما يلى أبرز المذاهب الفلسفية الداعية الى الحرية والتي ظهرت فى العصر الحديث وفى العصر الحاضر .

١ - الحرية الانسانية عند شلنج

تناول شلنج مشكلة الحرية الانسانية فى رسالة نشرت فى ربيع ١٨٠٩م بعنوان " مباحث فى طبيعة الحرية الانسانية " ونشرت فيما بعد ضمن مجموعة مؤلفاته .

وقد قصد من هذه المباحث الفلسفية فى طبيعة الحرية الانسانية أن يحدد أولا قصور الحرية لأن معنى الحرية ليس واضحا وايضا حجه يحتاج الى صفاء وعمق ويقصد ثانيا الى بيان العلاقة بين معنى الحرية وبين جماع النظرة العلمية فى العالم لكن لما كان أى تصور لا يمكن تحديده منعزلا كما أن البرهنة على العلاقة مع المجموع لا يمكن ان تتم الا بقدر ما يكون التصور موسعا فى كل أجزائه فان هذين الوجهين من أوجه البحث يؤلفان وحدة وهناك اعتقاد قديم يقول ان تصور الحرية لا يتفق مع المذهب وأن كل فلسفة تدعى أنها تقوم على الوحدة والكلية لابد أن تنتهى الى انكار الحرية وليس من اليسير التغلب على مثل هذا الاعتقاد لأنه ينطوى على شئ من الحق ، وان كان حقا مبتذلا جدا فان كان المقصود من ذلك أن فكرة الحرية تتعارض مع فكرة المذهب فان من الحق أن الحرية الانسانية ترتبط على نحو ما بمجموع العالم (سواء نظرنا اليه من الناحية الواقعية أو المثالية فالأمر سواء) ولابد أن يوجد ولو فى العقل الالهى مذهب يتفق مع الحرية والقول بأن هذا المذهب لا يمكن العقل الانسانى ادراكه ابدأ قول لامحصل له لأنه وفقا لطريقة فهمنا له فانه يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا والأمر انما يتعلق بتعيين المبدأ الذى يهيمن على المعرفة الانسانية بوجه عام ويمكن بهذا الصدد أن نردد ما قاله " سكتوس أميريكوس " وهو يتحدث عن " انبادوقليس " .

ان العالم والجاهل يمكن ان يدعى أن فكرة امكان المعرفة الإلهية هى من نتائج الغرور والرغبة فى الارتفاع فوق الناس وهاتان العاطفتان ينبغى أن يخلو عنهما كل اولئك الذين عندهم أقل عادة للتفلسف . لكن الذين يبدأون من النظرية الفيزيائية ويعرفون مقدار النظرية القائلة بأن الشبيه يدرت الشبيه

يدركون أن الفيلسوف يمكنه أن يؤكد إمكان مثل هذه المعرفة لأنه هو وحده يملك عقلا محضا غريبا عن كل سوء ، وهو لهذا القادر على ادراك الله الذى هو خارج بمعونة الله الذى هو داخله ، وانه لتقليد عند غير المطلعين على العلم أن يدركوا من العلم معرفة مجردة تماما عارية عن الحياة مثل الهندسة العادية وسيصل المرء الى الفرصة على نحو أسرع وأحسن بإنكار وجود المذهب حتى فى عقل وإرادة (الموجود الأول) بالقول بأنه لا يوجد بوجه عام غير ارادات فردية كل منها مستقلة أو على حد تعبير فشته لا يوجد غير أنوات تؤلف مملكة قائمة بذاتها كل منها جوهر مطلق .

ومن هذه النظرة التاريخية يتبين أن مسألة العلاقة بين فكرة الحرية وبين جماع النظرة فى العالم مسألة مفتوحة باستمرار وهى مهمة ان لم تحل فانها تصور الحرية بغير أساس راسخ وتسلب الفلسفة كل قيمتها وهذه المهمة هى التى تؤلف المحرك غير المشعور به وغير المرئى لكل طموح الى المعرفة .

وبدون التناقض بين الحرية والضرورة تمنى الفلسفة بالفناء وليس فقط الفلسفة بل كل ارادة عليا للعقل . لأن هذا هو مصير كل علم يخلو من هذا التناقض والسعى للتخلص من هذه المشكلة بإنكار العقل هو أشبه بالفرار منه بالانتصار . وهناك آخرون لنفس السبب يمكنهم أن يديروا ظهورهم للحرية ابتغاء أن يلقوا بأنفسهم فى أحضان العقل والضرورة دون أن يكون فى هذه الحالة ولا فى تلك أى مدعاة لادعاء الانتصار ونفس هذه الفكرة قد عبر عنها على نحو أدق فى القضية التالية :

ان المذهب العقلى الممكن الوحيد هو وحدة الوجود لكن هذا المذهب يفضى حتما الى الجبرية ومن الحق أنه اذا كان المقصود بوحدة الوجود وجود الأشياء فى الله فان كل تصور عقلى ينبغى على نحو أو آخر أن يرتبط بهذه النظرية والمقصود بنحو أو آخر حسب المعنى الذى يعطى لمعظم الناس لو كانوا صرحاء لاسلموا بأن الحرية الفردية تتناقض مع الخصائص المتعلقة بالموجود الأعلى مثل قوته الشاملة لأن وضع الحرية الفردية الى جانب وخارج القدرة الالهية قدرة غير مشروطة وهذا أمر لا يتفق

مع فكرة القدرة غير المشروطة . وهذا أمر لا يتفق مع فكرة القدرة الالهية الشاملة فكما أن الشمس فى السماء تخفى أضواء سائر الكواكب كذلك القدرة اللامتناهية تخفى وتطفى القدرة المتناهية والعلية المطلقة الموجودة فى الموجود الأحد لاتدع لسائر الموجودات غير سلبية لامشروطة يضاف الى ذلك استناد واحتياج سائر الموجودات فى العالم الى الله وكون بقائها ليس غير خلق متجدد أبدا وأن الموجود المتناهي النائد عنها ليس موجودا عاما غير متعين بل هو كائن فردى محدد ذو آمال معينة وأفكار معلومة ويقوم بأعمال خاصة به والقول بأن الله يسحب قدرته الشاملة ابتغاء أن يترك للانسان القدرة على الفعل أو أن الله يسمح للانسان بأن يستخدم حريته ، هذا القول ليس من التفسير فى شئ لأنه لو أن الله سحب قدرته الشاملة ولو لمدة لحظة واحدة لتوقف الانسان عن الوجود وأمام هذا الوضع ليس ثم من مخلص الا أن ينجى الانسان مع حريته بادماجه فى الماهية الالهية والقول بأن الانسان يبقى لاخارج الله بل فى الله وأن فعله نفسه هو جزء من حياة الله .

والصوفية فى كل العصور بدأوا من وجهة النظر هذه ليصلوا الى الاعتقاد فى وحدة الانسان والله وهذا الحل يرضى الشعور والعاطفة أكثر مما يرضى العقل والتأمل .

ويمكن فى مواجهة الذين يرون فى نفس الحرية خاصية مميزة لوحدة الوجود أن نريهم مذاهب عديدة تختلف عن وحدة الوجود ومع ذلك تتضمن نفس الحرية وقبل اكتشاف المثاليين كانت فكرة الحرية وقبل اكتشاف المثاليين كانت فكرة الحرية غائبة غير موجودة فى كل المذاهب أن نفى الحرية أو الاقرار بوجه عام يقوم انن على شئ آخر غير الاقرار بوحدة الوجود أو رفضها وبالجمله فان وحدة الوجود لاتقتضى بالضرورة نفى الحرية الصورية .

وهنا يؤكد شلنج أن مذهب سبينوزا ليس مذهبا جبريا لمجرد أنه يدرك كل الأشياء على أنها متضمنة فى الله لأن وحدة الوجود كما قلنا لاتستبعد امكان الحرية الصورية على الأقل . فان كان اسبينوزا جبريا فذلك لسبب

آخر غير قوله بوحدة الوجود وخطأ مذهبه هو ليس فى أن يضع الأشياء فى الله بل هو فى أنه يقرر وجود الأشياء بوصفها أشياء أى كائنات كونية بل وجوهر .

ولهذا فان حججة ضد الحرية ليست تدخل فى باب وحدة الوجود بل فى باب القول بالتحتمية انه يرى أن الارادة هى الأخرى شئ وأنها المعينة فى كل مظاهرها الفاعلية بشئ آخر وهذا بدوره معين بشئ آخر وهكذا الى غير نهاية، ومن هنا خلا مذهبه من الحياة وجفت التصورات والصيغ التى يستعملها وقلت التعريفات التى يسوقها ومن هنا أيضا نظريته الآلية الميكانيكية الخالصة .

وهنا يقدم شلنج فلسفته فى الطبيعة بما تتطوى عليه من دينامية ليؤكد الحرية قائلا انه فى الحرية يوجد الفعل النهائى للدينامية الذى به تتحول الطبيعة الى عاطفة وعقل واردة هى الدرجة العليا والمرتبة القصوى واليها مردع كل شئ ان الارادة هى الموجود الأصيل وعليها تنطبق كل صفات الموجود الأصيل من استقلال ذاتى وسرمدية وعدم خضوع للزمانية وتؤكد ذاتى ، وكل الفلسفة لاتسعى الا الى ايجاد هذا التعبير الأعلى ، وتلك هى النقطة التى بلغتها الفلسفة فى عصرنا الحاضر بفضل المثالية .

والمثالية لاتعطى عن الحرية غير التصور العام كل العموم والتصور الصورى كل الصورية ولكن التصور الحقيقى الحى للحرية ينبغى أن يصدر لنا الحرية جزءا من ملك الجميع الأشرار والأخيار على السواء.

وهنا تكمن الصعوبة فى كل نظرية الحرية وهى صعوبة لاتتعلق بمذهب دون مذهب بل تتعلق بكل المذاهب خصوصا مايقوم منها على فكرة الوقوف عند احدى الخصلتين :

فاما أن نعترف بوجود شر واقعى حقيقى وفى هذه الحالة ينبغى وضعه على أنه يؤلف جزءا من الجوهر (اللامتاهى) أو من الارادة الأصلية وبهذا نقضى نهائيا على تصور كائن فيه كل الكمالات أو تتكرر - على نحو أو آخر - حقيقة الشر وهذا يقضى الى زوال التصور الحقيقى للحرية

والصعوبة ليست أقل حين نقول أنه يوجد بين الله والكائنات في هذا العالم علاقة مهما تكن بعيدة لأنه لو حتى قصرنا هذه العلاقة على مجرد المعاونة أى على المشاركة الضرورية فى أعمال المخلوقات وهو فرص لا يمكن التخلص منه نظرا الى اعتماد المخلوقات بالضرورة على الله فاننا بهذا نشرك الله فى فعل الشر لأن معنى هذا أن الله يسمح به فى كائن يعتمد عليه وهو بهذا من أسبابه وللتخلص من هذه النتيجة ليس أمامنا من وسيلة غير أن ننفى حقيقة الشر على نحو أو آخر والقول بأن كل ما هو ايجابى فى الخليقة صادر عن الله ينطبق ايضا على هذا المذهب واذا قلنا بوجود جانب ايجابى فى الشر فهذا الجانب الايجابى يجب أن يصدر اذن عن الله ، وقد يعترض على هذا بأن يقال بأن كل ما هو ايجابى فى الشر هو بهذا القدر أى بوصفه ايجابيا - خير لكن هذا القول لا يقضى على الشر ولا يفسر شيئا لأننا اذا سلمنا بوجود جانب ايجابى فى الشر فمن اين يأتى أساس هذا الجانب الايجابى أى مايؤلف الشر حقا ؟! أفلا يقترب الشر من الخير كل الاقتراب بهذا التفسير ؟! أفليس معنى هذا أن القوة الكامنة فى الشر هى أيضا خير وكمال وبالتالي صادرة عن الله ، ان الشر على هذا التفسير لن يكون الا مجرد درجة أقل فى الكمال من درجة الخير ولا شك فى أن هذا التفسير هو الذى قال به اسبينوزا .

ولكن نستطيع أن نتخلص من هذا بأن نقول : ان الايجابى الذى يصدر عن الله هو الحرية وهى فى ذاتها يستوى لديها الخير والشر لكن هذه التسوية ليست مجرد سلبية بل هى ميل إما الى الخير أو الى الشر بمعنى هذا أن الله وهو الخير المحض يمكن أن يكون اذن على هذا الجواب مصدرا للميل الى الشر .

ولكن الشر لا يمكن بالنسبة الى الله ومن هنا الإشكال أن الحرية ليست ممكنة الا بامكان الشر ، وعلى هذا فافتراض الحرية قائم على أساس يقضى على نفسه بنفسه ذلك أن الشر لا يمكن تفسيره بدون الحرية وبالتالي بدون الله وكذلك ليس يمكن أن نفسر الشر برده الى الله وهنا المشكلة وهل هذه المشكلة بالقول بأن الشر ليس قوة بل مجرد قيد ودرجة أقل فى الكمال أى

أنه مجرد سلب ونفى ونقص هو كما رأينا فرارا من المشكلة .

وحل هذه المشكلة بالقول بأن الشر ليس قوة بل مجرد قيد ودرجة أقل في الكمال أى أنه مجرد سلب وهى والحل عند شلنج يتضح فى قوله بأن الشر غير ممكن الا بالحرية ويحتاج الى مبدأ آخر غير الله ومستقل عند الله والحرية لايمكن أن تكون الا فى الله وأساسها فى الله والقدرة على الشر ليست أساسا فى الله بل فى شئ ليس هو الله وهذه القضايا ينبغى الجمع بينها والقول بأن الشر لا يكون ممكنا الا اذا وجد فى الله شئ ليس هو الله ذاته ويقول شلنج أنه توجد حرية لأشأن لها بالصراحة بل تتبدى على أنها نوع من الضرورة لأشأن لها بالقسر بل هى بعينها الحرية ، وهذه هى الضرورة الباطنة المنبثقة من (ماهية) الفاعل نفسه وهذه الضرورة تستبعد كل قسر وقهر وكل أسباب حتمية سابقة أى كل رابطة عليه حتى الطبيعة منها وبالتالي هى من طبيعة معقولة عادية عن الزمانية والتجربة ، انها الماهية المعقولة للفاعل نفسه غير المتعين بشئ سابق عليه بل هى الأولى مطلقا وهذه الماهية المعقولة للفاعل ليست شيئا غير محدد مثل ماهية الانسان بوجه عام بل هى ماهية الانسان أى أنها ذات طابع عقلى أو معقول .

وهذه النقطة التى تتحد فيها الحرية والضرورة والطابع المعقول للفعل يضى عليه الحرية لأنه فعل الفرد نفسه .

ولهذا كانت الأفعال الصادرة عنه عن عقله أفعالا حرة ولأنها أفعال منطقية فهى فى الوقت نفسه ضرورية فهنا تتحد الضرورة مع الحرية على أساس أن الأفعال العقلية أفعال صادرة بالضرورة عن طبيعة الفاعل العاقل وهى إذن حرة وضرورية معا .

وبهذا يتم التوفيق بين فكرة الحرية وفكرة الضرورة وذلك بواسطة فكرة المعقولة فالأفعال المعقولة حرة لأنها صادرة عن الذات وضرورية لأنها صادرة عن مقتضيات العقل .

٢ - الجبر والاختيار عند ديفيد هيوم

ظروف نشأة الجبرية الحديثة

كانت هناك مجموعة من الظروف المتنوعة أدت الى ظهور الجبرية في أوروبا بالذات على هيئة مذاهب فلسفية معينة وفيما يلي أهم هذه الظروف :

١ - الانقلاب الصناعى

حيث كان له تأثير على المجتمع الأوروبى أدى الى ظهور المذاهب الجبرية التى تتوافق مع الآلية الصناعية الجديدة كما أدى فى نفس الوقت الى ظهور مذاهب الحرية كرد فعل لتلك الآلية .

٢ - اكتشاف حتمية حركة الأفلاك

كانت جهود نيوتن وكوبرنيكس فى اكتشاف القوانين التى تحكم مسارات الكواكب والتوصل الى آلية حركتها وحتميتها من العوامل التى ساعدت على نقل التفسير الجبرى الى سلوك الانسان .

٣ - اكتشاف الحتمية فى علم الحياة

كان العلماء يظنون خطأ أن الجسم الحى بخلاياه الأساسية لا يخضع لأية قيود حتمية أبداً ، لكن الاكتشافات أثبتت أن الخلية الحية هى نتاج حتمى لعدة تفاعلات كيميائية تخضع لقوانين محددة .

٤ - اتساع التفسير الآلى للسلوك الانسانى

بدأ علماء النفس فيما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يستخدمون مناهج البحث التجريبية فى دراسة السلوك الانسانى حيث أسس العالم الألمانى (فونت) عام ١٨٧٩ م أول معمل تجريبى لعلم النفس وكانت تلك مقدمات التفسير بالتغيرات الفسيولوجية للجسم .

وكان من أبرز مظاهر تلك الآلية التجريبية فى علم النفس المدرسة السلوكية " التى رد أنصارها الظواهر النفسية الى مجموعة من السلوك

الحتمى المترتب على علاقات آلية من الجهاز العصبى وأصبح السلوك الانسانى. نتاجا حتميا لعوامل مادية وأسباب جسمية وحيث انهارت فكرة حرية الارادة الانسانية بالاضافة الى ذلك كان ظهور نظرية التطور عند دارون من الأسباب التى دعمت القول بالجبرية فى حياة الانسان الذى تطور من وجهة نظر دارون وفق قوانين محددة ارتبطت بظروف البيئة وجعلت الكائنات الحية تأخذ شكلا معيناً لاندخل لها فى اختياره .

وقد تأكدت تلك الحتمية ايضا بعد اكتشاف (مندل) قوانين الوراثة التى يمكن بواسطتها التحكم فى نسل الكائنات الحية والتنبؤ بأشكالها المنتظرة فى المستقبل وأصبح الانسان فى حياته ونسله وتطوره محكوما بقوانين معينة تحتم عليه وضعه الذى هو فيه دون تدخل ارادته . نتيجة الظروف السابقة التى سادت اوروباً فى العصر الحديث ظهرت المذاهب الفلسفية الجبرية التى حاول أصحابها تأكيد أن الانسان مجبر فى حياته وليس مختاراً وسوف نستعرض فيما يلى وبايجاز مثالا لرأى واحد من فلاسفة الغرب المحدثين وحيث تأثر بكل الظروف السابقة فكانت آراؤه فى الجبرية تعبيراً صادقا عن هذا الاتجاه وهو هيوم فى القرن الثامن عشر والجبرية عند هيوم تتلخص فيما يلى :

يقول هيوم :

من المشكلات التى طال قيامها بين الناس واتصل نقاشهم فيها بسبب غموض المعانى المقصودة بالألفاظ المستخدمة فى بحثها مشكلة الحرية والجبر فتلك المشكلة لو كانت ألفاظها قد تحددت معانيها بتعريفات حاسمة لزال منها موضع الاشكال وفيما يلى عرض جديد للمشكلة يستبان منه كم كان الأمر كله يدور حول الفاظ وأما الموضوع نفسه فلا خلاف عليه ولنبدأ بفكرة (الجبر) ثم نعقب عليها بالفكرة الأخرى فكرة (الحرية) .

ليس بين الناس من لايعترف بأن المادة فى كل عملياتها انما تتأثر بفعل قوة ضرورية بحيث تجئ الظاهرة من ظواهر الطبيعة متعينة محددة الصورة معلومة الدرجة بحكم فاعلية سببها حتى ليستحيل لهذا السبب نفسه أن يستتبع نتيجة غير النتيجة المحددة المعلومة ، لذا فلو أردنا أن نكون لأنفسنا فكرة

مضبوطة دقيقة عن الضرورة أم الجبر كان حتما علينا أن نتعقب المسالك التي منها تسالت آليا فكرتنا عن الأجسام المادية بحيث أصبحنا نتوقع لها سلوكا معيناً في ظروف معينة .

انه لو كانت ظواهر الطبيعة من التغير والتباين بحيث لو تشابه فيها حادثتان وبحيث تجئ كل ظاهرة فريدة في نوعها ليس بينها وبين سابقة لها أدنى شبهة بل تكون جديدة كل الجدة لاستحال علينا في مثل هذه الحالة أن نكون لأنفسنا اقل فكرة عن الضرورة أو عن الرابطة المحتوية التي تفرض وجودها بين الأشياء والظواهر وانما في مثل هذه الحالة ما كنا لنقول عن أى شئ مما يحدث أو أية حادثة أنها جاءت لاحقة لكذا وكذا من الأشياء أو الحوادث السابقة دون أن نرفض البتة أن الحادثة السابقة قد (أحدثت) أو أنتجت الحادثة اللاحقة أو بعبارة أخرى لو كانت هذه هي الحالة لما عرف الانسان شيئاً عن سبب ومسبب أو علة ومعلول ولما استطاع ربط الحوادث المتتابة بمثل هذه العلاقة واذن فكرتنا عن ضرورة الحدث أو المسببة قد نشأت من الاضطراد الذي لاحظناه في وقوع الحوادث في الطبيعة اذ لاحظنا أن الظواهر المتشابهة تكون مرتبطة بغيرها على نحو واحد وبهذا نشأت للعقل عادة الحكم بتوقع ظهور اللاحق اذا رأى السابق قد حدث وضرورة الحدث :

هذه ليست ناجمة عن طبيعة الأشياء الحادثة بل من طبيعة الانسان في تكوين عاداته فلا ينبغي لنا انن :

أن نفهم من لفظ الضرورة أو لفظ الحكم أو لفظ (الجبر) أو مافى معناها أى شئ من أن الاطراد بين الحادثتين اللتين نقول عنهما أن بينهما ضرورة ارتباط دائم الوقوع لم يشذ تكونت من ملاحظة تتابعه المطرد عادة لدى الانسان مكنته من أن يتوقع أو يستدل حدوث الحادثة اللاحقة اذا حدثت الحادثة السابقة ولو طبقنا هذا المبدأ على أفعال الانسان الارادية وعلى عملياته العقلية وجدنا الاختلاف بيننا على معنى الجبر أو الضرورة حين نستعمل هذه الكلمة في هذا المجال وأنه اذا كان بيننا خلاف فهو على معنى كلمات كهذه لا على الموضوع نفسه الذي اطلقت تلك الكلمات .

ففيما يختص باطراد وقوع الحوادث المتشابهة نلاحظ بين الناس اتفاقا عاما على أن الأفعال الانسانية فيها اطراد الى حد كبير مهما اختلف الزمان الذى عاش فيه الانسان أو اختلفت الأمة التى ينتسب اليها ، اذ الطبيعة الانسانية تظل على حالها من حيث المبادئ وطرائق السلوك بدوافع معينة تؤدي دائما الى أفعال معينة وحوادث معينة تتبع دائما أسبابا معينة فالطموح والجشع وحب النفس والغرور والصدقة والكرم والأشياء هذه كلها عواطف يمتزج بعضها ببعض بدرجات متفاوتة وتنتشر في أفراد المجتمع وتصبح كما كانت منذ نشأة الانسان هي الدوافع التى تدفع الناس الى السلوك الذى يسلكون، ولو لم يكن سلوك الانسان مطرد الظواهر الطبيعية لاستحال علينا أن نحكم على أحد غير أنه لايجوز لنا أن نفترض أن هذا الاطراد في أفعال الانسان عندما تتشابه الظروف اطراد شامل كامل لاينحرف دون أن نحسب حسابا لتنوع الشخصيات الانسانية فى ردها على مؤثرات البيئة ولكن بالرغم من أن الطبائع البشرية كثيرة متنوعة الا أن ذلك دليل على اطراد تلك الطبائع فانه لو كانت كل الطبائع هذه هي التنوع بحيث تخلو من كل اطراد لاستحال علينا أن نفهم حالة على أساس فهمنا لحالة أخرى .

إذا كان يحدث فى الكثير أن تجئ بعض أفعال الانسان وكأنما هي مقطوعة الصلة بكل ماقد عهدناه من الأفعال التى تصدر عن دوافع معلومة لنا حتى لنحكم عليها بالشدوذ عن المؤلف والخروج عن الاطراد المعروف ولكن هذا الشدوذ نفسه يرتد الى اطراد سببى عند النظرة المتعمقة الفاحصة وكثيرا ماتعاودت الجسم الانسانى أحداث تبدو غاية فى الشدوذ عند من لايعلم عن أمر الجسم شيئا كثيرا لكنها تبدو طبيعية عادية عند الطبيب الذى يعرف كيف تدور آلة الجسم المعقدة . تبدو الرابطة بين الأفعال الارادية وبين دوافعها فى اطراد وانتظام بنفس الدرجة التى تكون عليها الرابطة بين السبب والمسبب فى أى جزئ من أجزاء الطبيعة لابل اتنا لنضيف الى هذه الحقيقة حقيقة أخرى هي أن هذا الاطراد فى الرابط بين الأفعال الارادية ودوافعها أمر مسلم به من افراد البشر جميعا كما أننا نستطيع أن نحكم على الناس فى سلوكهم كيف سيكون فيما هو آت بناء على خبرتنا الماضية ولولا أن الناس يفرضون فى السلوك البشرى نفس الاطراد الذى يفرضونه فى الظواهر

الطبيعية لاستحالة أن يركن بعضهم الى بعض فى معاملاتهم ومبادلاتهم واتصالاتهم .

وفى موضوع الحرية والجبر فالظاهر أن الناس يبدأون من حيث كان ينبغي لهم أن ينتهوا فهم يبدأون طريق التفكير بالبحث فى قدرات النفس وفى تأثير العقل وفى عمليات الارادة مع أنه كان من الأجدر أن يبدأو البحث بما هو أيسر ، أعنى عمليات الأجسام المادية التى لا أنفس فيها ولا عقول ولا ارادة .

ويمكن أن ينحسم الخلاف فى أمر الضرورة اذا ما تبينا الآن نقطة الخلاف كانت لفظية فحسب ذلك أن أنصار الضرورة فى حدوث الحوادث الطبيعية سيجدون أن تفسير هذه الضرورة هو هو بعينه نوع الارتباط الذى يقع فى الارادة الانسانية ويسمونه حرية .

فاذا انتقلنا الى الحرية التى يوصف بها سلوك الانسان الارادى دون سلوك الأشياء المادية فنسأل ماذا يريد بهذه الكلمة ؟!

يقينا أن القائلين بها لا يقصدون أن أفعال الانسان لا يربطها رباط بدوافعه وميوله وظروفه بحيث تجئ وكأنما هى لا تتبع تلك الدوافع والميول والظروف على نحو فيه درجة معلومة من الاطراد لأن الرابطة بين الجانبين أمر معترف به ومتفق عليه . لكنهم يقصدون بالحرية هنا أن الدوافع والميول والظروف المحيطة قد تكون كلها قائمة ومع ذلك فالانسان قادر على أن يتصرف وفقها كما أنه قادر على أن يمسك عن مثل هذا التصرف عن مثل هذا التصرف أو بعبارة أخرى انهم يقصدون بحرية الارادة أن الظروف المحيطة كلها قد تكون قائمة لكن لدى الانسان قدرة بعد ذلك على أن ينشط وعلى أن يظل ساكنا فله أن يختار بين الحركة والسكون فاذا كان هذا ما يقصدونه فليس هناك من يخالفهم فى هذا المعنى فما لم يكن الانسان سجيناً مغلولاً بالقيود فله أن يختار فى كل ظرف بين حركته وسكونه ولكن السؤال المهم هنا هو :

على أى صورة يتحرك اذا ماتحرك ؟! (١) .

الجواب الصحيح هو أنه يتحرك على نفس الصورة التى ألفنا الناس يتحركون بها فى مثل هذه الظروف القائمة .

وخلاصة رأى هيوم فى الحرية الانسانية هى أن الانسان مجبر فى سلوكه ومختار فيه أيضا باعتبارين مختلفين وليس فى ذلك تناقض لأن التناقض شروطا معلومة فى المنطق ومن هذه الشروط الاتفاق فى الجهة والجهة هنا مختلفة لأنه مجبر باعتبار ومختار باعتبار آخر أما (مختار أو حر) فلأنه ليس هناك سلطة عليا أو ارادة سالبة تفرض عليه أن يفعل شيئا بمعنى أن الله لا يمارس تأثيرا على عبد من عباده بأن يفعل أو يترك وأما (مجبر) فانه بحكم تركيبية الانسان النفسية وتكوينه الفسيولوجى لا يستطيع أن يفعل غير ماتحتمه عليه هذه التكوينة النفسية والفسيولوجية ومن يدرس موضوع الهفوات والأفعال العرضية فى علم النفس يدرك فعلا أن هناك حتمية نفسية تفرض على الانسان سلوكا معيناً قد يكون سخيفاً أو منافيا للعرف والقانون كما هو الحال لدى السيكوباتيين الاندفاعيين ولكنه يجد نفسه مجبر على فعله .

وليس الأمر قاصرا على الانسان وحده بل يذكر (فرويد) فى كتابه (مافوق مبدأ اللذة) أن هناك نوعا من السمك كان أجداده يتناسلون فيه ولم يعد ذلك المكان صالحا بعد للتناسل ويستدل بذلك على حتمية موجودة لدى هذا النوع من السمك وليست لذة فى واقع الأمر .

(١) عبدالله العروى : مفهوم الحرية - دار النشر بيروت ١٩٨٣ ، د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية - مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٥ .

٣ - الحرية عند وليم جيمس

يؤمن وليم جيمس بأن الإنسان مختار في أفعاله ليس مجبراً عليها ونظريته في الحرية أساسية لإقامة أجزاء كثيرة من فلسفته فلا يقوم مذهب التعدد القائم على الإمكان إلا إذا توافرت الحرية للإنسان ولا يقوم مذهب التفاؤل الخلقى إلا إذا كان الإنسان حر الإرادة وحين يبحث (وليم جيمس) في المشكلة يهرب من الأساس الميتافيزيقى للحرية قائلاً :

إن من المحال الوصول الى إثبات الحرية الإنسانية على أساس ميتافيزيقى ومن ثم يترك وليم جيمس الأساس الميتافيزيقى للحرية لبحثها على أساس سيكولوجى ولكننا سنرى أنه فى نهاية بحثه يعلن أنه لا حل للحرية على أساس سيكولوجى أيضاً .

لقد حل (وليم جيمس) مشكلة الحرية على أساس ذاتى افتراضى فافتراض أن الإنسان حر الإرادة وطلب منه أن يسلك كما لو كان صحيحاً ويقول أن الإنسان سيجد نفسه حينئذ أنه حر الإرادة وأنه يستطيع خلق أفعال جديدة وفى سيكولوجية الإرادة يتناول نقطتين :

أ- ما الفعل الإرادى وما التحليل السيكولوجى لهذا الفعل .

ب- هل الفعل الإرادى حر وبمعنى آخر هل لابد أن يكون الفعل

الإرادى صورة محدودة يستحيل تصور غيرها .

نعم أن من الممكن أن يصدر الفعل الإرادى على صورة ، وأن يصدر على صورة أخرى^(١) .

ولو قلنا أن صورة الفعل محدودة سنقول أن ارادة الإنسان ليست حرة وإن قلنا العكس أمكننا أن نعتقد فى حرية الإرادة فنبدأ أولاً بتحليل وليم جيمس للفعل الإرادى .

(١) صلاح عدس : " ملامح الفكر الأوروبى المعاصر : كتاب الهلال - ١٠٠٠ الهلال ، القاهرة ، سنة ١٩٧٦ .

الفعل الإرادى له عنصران :

فكرة فى عقل فرد ما وتحول هذه الفكرة الى فعل حركى ويكون هذا الفعل الحركى الأثر الناتج لسيطرة الفكرة على عقل الفرد .

ويعتقد وليم جيمس أن العنصر الثانى أى ماينتج عن الفكرة من حركات شئ فسيولوجى بحث فى أساسه أى يخضع لقوانين فسيولوجية تتعلق بالحوادث والعقد العصبية ونحو ذلك ولذلك يخرج (جيمس) البحث فى هذا العنصر من ميدان علم النفس ويدخله فى ميدان الفسيولوجيا لأن خطف الحركة أو الفعل ذاته الناجم عن قوة الفكرة خطوة لا أثر للعقل فيها وإنما هى خطوة ثانوية .

هكذا يحدد (وليم جيمس) بحثه فى الإرادة تحديدا أوليا يبدأ بعده فى تحليل الفعل الإرادى ذاته - يرى (وليم جيمس) أن المظهر الأول للحياة الإرادية مجال التفسير ومعنى ذلك أن الجركات الصادرة عن فرد ما تكون أول أمرها بطريق الصدمة أو بنمو لا إرادى ، وللحركة من هذا النوع أثر هو أن تترك فى الذاكرة صورة ذهنية وقد يرغب هذا الفرد فى أداء هذه الحركة مرة أخرى وقد يحلو له أن يكررها وحينئذ يكون فعله لها فعلا إراديا .

ولكن كيف أريد هذا الفعل فى المرة الأولى ؟

سؤال من المحال الإجابة عليه .

عرفنا الآن أن عنصرى الإرادة :

فكرة يتبناها حركة ونريد الآن أن نسأل :كيف تصدر الحركة عن فكرة ما ؟

وجواب جيمس هو أننا نحتاج الى فكرة ما لتتسأ عنها الحركة وتحتاج أيضا الى فكرة عن كمية النشاط العصبى اللازمة للتنبية العضلى .

ويسمى جيمس الفكرة فى العقل والسابقة على الشحنة الحركية (دليل الحركة) ويرى أن ميزة هذه الفكرة التى سوف تتحول الى حركة هى أن ينشأ معها توقع الآثار الحسية للحركة فإذا لم يصاحب الفكرة هذه التوقع فلن

تتحول الى حركة أبدا .

وقد يكون تحويل الفكرة الى عمل أمرا سهلا مباشرا وقد يكون أمرا صعبا يستلزم جهدا إن الفكرة تصبح فعلا على نحو سهل اذ توفر شرطان :

الشرط الأول :

أن تكون الفكرة ممثلة لموضوع من الموضوعات الشهوية أو الإنفعالية أو تتم الفكرة عن لذة أو تعود .

الشرط الثاني :

ألا يوجد بالفعل أفكار أخرى تعارض الفكرة التي نحن بصددتها اذ يضعف سلطان فكرتنا لو أحاطت بها أفكار معارضة لها تخفف من أهميتها وتجعلها عديمة الأثر ، يهتم (جيمس) كثيرا بالوصول الى قوة الفكرة وسلطانها على الفعل .

ومن الواضح أن هذين الشرطين اذا لم يتوافرا كان تحويل الفكرة الى عمل أمرا صعبا وهذا ما يحاول جيمس تحليله ليصل الى حل هذه الصعوبة.

ستصبح الفكرة الهزيلة في العقل اذا كانت ممثلة لتصورات مجردة أو لأشياء غير متعودة أو اذا كانت توجد الى جوارها أفكار أخرى تصارعها وتتاهضها .

هل الفعل الإرادى حراً أم مجبراً ؟

يجيب جيمس أنه يبدو أن الجهد ليس رد فعل ثابت وإنما هو المتغير المستقر من بين المعطيات الثابتة ومن أمثلة هذه المعطيات الثابتة ما لدينا من دوافع وطباع فإذا كان ذلك كذلك فإن كمية الجهد ليست دالة محددة لهذه المعطيات ومن هنا نقول إن ارادتنا حرة .

يستند جيمس في القول بالحريية الى أن كمية الجهد المطلوبة لقوة الفكرة ليست كمية محددة وأنكر أن تكون هذه الكمية ثابتة محدة لأن ذلك معناه أن الجهد المحدود بالمعنى الدقيق يترتب عليه أن يجعل الفكرة مسيطرة على

شعورنا فى أى زمن وفى أى ظروف ويدافع عن ذلك بقوله :من المستحيل أن نعطي كمية محددة من الجهد لفكرة ما لأن ذلك يستلزم منا أن نعرف أنواع المجهودات التى سبقت هذا الجهد وأن تحددها تحديدا رياضيا وأن نثبت بقوانين ليس لدينا عنها شيئا حتى الآن - أن كمية الوحدة للجهد التابع لما سبقه من جهود أو اللزم عنها كمية دقيقة .

ويقول جيمس أن هذا المقياس سواء أكان نفسيا أو عصبيا ثم أن هذه الإستنباطات المسلسلة لن تكون فى متناول الإنسان ما الغاية من هذه النتيجة التى وصل إليها جيمس؟!

لقد أعلن أن السؤال عن حرية الإرادة لا حل له على أسس سيكولوجية ولذا يتحول هذا السؤال الى الميتافيزيقا .

الحل العملى لمشكلة الإرادة :

لم يحول جيمس مشكلة الإرادة الى الميتافيزيقا على نحو دقيق لأنه لا يعتمد الخوض فى الأبحاث الميتافيزيقية وهو يعترف بذلك .

وقد سبق أن أعياه الحديث فى مشكلة الشر حديثا ميتافيزيقيا أى حديثا قائما على منطق الإستنباط أو منطق الجدل كما تحدث (هيجل) أو منطق العام كما تحدث (بيرس) وقد سبق له أيضا أن أعياه الحديث فى مشكلة العالم غير المنظور فإفترضه إفتراضا وكذلك فعل فى حرية الإرادة أن كل الميتافيزيقا التى أقامها جيمس هى (التجريبية الأصيلة) وهى شقان .

العلاقات بين أجزاء العالم خارجية ، وعنصر الإمكان فى العالم عنصر ضرورى أى نظريته فى التعدد ، وإذا كان حله لمشكلة الإرادة حلا ميتافيزيقيا فهو قائم على فكرة الإمكان .

يرى جيمس أن البحث فى حرية الإرادة قائم على البحث فى التفرقة بين الجبر والإختيار وجوهر المشكلة بين الجبر والإختيار هو الامكان وليس له معنى عنده سوى أن الصدفة قائمة ، ويرى أن الجبر هو القول بأنه ليس للمستقبل إمكانيات غامضة وأن المجال أن يوجد مستقبل جديد عما هو ثابت منذ الأزل .

ويرى أن الاختيار هو أن الإمكانيات فى تحقق مستمر وأن العالم ليس وحدة متماسكة تماسكا ضروريا وإنما هو تعدد ولكن تعدد غير مطلق أى أن الرباط بين الأشياء ممكن وأن الإتصال بينهما ممكن أيضا ليس ضروريا ولا مستحيلا أن العالم فى تصور جيمس ملئ بالممكنات يتحقق بعضها الآن وينتظر البعض الآخر تحقيقه فى المستقبل .

الى هذا الحد يقف التفسير الميتافيزيقى -إن صح ذلك - لحرية الإرادة أى اعتقد جيمس أنه اقامها على أساس اقامة الإمكان فى العالم وعلى أساس انكار الوصول الى كم ثابت للجهد المبذول من الطاقة البشرية .

الواقع أن حل جيمس لمشكلة الإرادة حل عملى لا ميتافيزيقى استمع اليه : " أنا أرى أن الإمكان شئ يصادر على وجوده الرجل الذى يريد التصور المقبول لدى العقل والتصور الملبى لحاجاته الطبيعية لأنه على أساس تلك المصادرة سيصبح الكون مقبولا وملبيا لحاجات الإنسان " .
ويقول أيضا " :

" إذا قلت أن للصدفة وجودا حقيقيا فلست جادا فى ذلك لسنا متأكدين من أننا فى عالم به صدفة أو ليس به ، ولكن يبدو لى أنه كذلك " .

وأنا أعيد ما كررته من قبل وهو أن هذا السؤال (الصدفة فى الكون) لا حل له من الناحية النظرية البحثية .
ويقول وليم جيمس أخيرا :

" أنا أريد عالم الصدفة قل فيها ما تشاء لكنى أرى أن الصدفة لا تعنى أكثر من التعدد فإن تثبتت بعالم كامل فإنى لا أزال أعتقد أن عالما به صدفة أفضل من عالم ليست به " .

٤ - الماركسية ومفهوم الحرية

ليس لدى الماركسية حرية أو جبرية بالمعنى الدينى فهم ينكرون وجود الله أصلا ولا يعترفون بوجود سلطة عليا تدبر الكون وتنظمه وفى كتاب " الفلسفة الماركسية " يؤكد " أمان سيف " وهو من أكبر دعاة الماركسية أن ليس هناك فى الفقه الماركسى مكان لله .

والحرية عندهم هى بالحرى حرية اقتصادية فهى قدرة الإنسان على أن يسيطر على ظروف معيشته وأن يحقق مطالبه ويشبع ميوله بما يتفق مع القوانين الطبيعية والبشرية بصفة عامة ولكى تتوفر للإنسان مثل هذه القدرة لابد من السيطرة على قوى الإنسان وما يتبع ذلك من تقدم صناعى وخلق علاقات انتاجية واقتصادية تستطيع أن تخدم قوى الإنتاج وتتميزها .

وتتحقق الحرية عند كارل ماركس من خلال مستويين .

أولا : الحرية تعنى إنعدام الضرورة :

ففى ظل ظروف الإنتاج الرأسمالى لا يبلغ الناس حالة الحرية وغالبيتهم تخضع لسلطة أقلية مستبدة فطالما كان الناس مجبورين على العمل فى ظل ظروف قاسية غير لائقة فإن الحرية وهما باطلا لا طائل تحته .

ثانيا : الحرية ترتبط بالتقدم والتطور :

إن الحرية الإنسانية تزداد عندما تبلغ قوى الإنتاج من النمو الحد الذى تشبع معه ضرورات الحياة المتزايدة دون بذل مزيد من العمل الشاق والحرية الحقيقية لا تتحقق الا بالقضاء على الطبقات والقضاء على استغلال الإنسان للإنسان فى ظل نظام شيوعى .

المضمون الإقتصادى للحرية :

يرى الماركسيون أن الحرية ذات جوهر مادى وإقتصادى وأن الحريات السياسية كالحرية الشخصية وحرية الانتخاب وحرية الاجتماع وحرية الرأى وحرية النقد وغيرها لا معنى لها بالنسبة للفرد المكبل فى

أغلال عبودية اقتصادية .

فالحرية الاقتصادية عند ماركس شرط ضروري لكافة الحريات الأخرى فهي التي تجعل هذه الحريات ممكنة وهي التي تحدد مداها ، فقبل أن يمارس الإنسان حقوقه السياسية يجب أن يأكل ويشرب ويلبس ويجد المأوى بل ويضمن إلى حاضره ومستقبله .

المضمون الطبقي للحرية :

ترتبط الحرية في الماركسية بمصالح طبقة ما وترجع في نشأتها إلى أصول طبقية ولقد ذكرت الماركسية أن التاريخ مر في ثلاث مراحل أو في ثلاثة أنظمة هي :

النظام الإقطاعي والنظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي .

وكانت الحرية قائمة في كل نظام من هذه الأنظمة على نحو لا يتعارض مع أسس النظام أو يهدد كيانه ولذلك كان للحرية مضمون طبقي فالحرية في النظام الرأسمالي تختلف عن الحرية في النظام الإقطاعي فالحرية لها مضمون طبقي وإذا كان ذلك كذلك فإننا نخلص إلى نتيجتين هما :

١- الحرية ليست معنى فردياً أي يرتبط بوضع إنسان معين في المجتمع وإنما هي معنى جمعي يرتبط بوضع الطبقة الأكثر عدداً .

٢- الحرية معنى متطور وليست معنى مجرداً أو ثابتاً يصلح لكل مكان وزمان ولكل طبقة ونظام .

الوجودية والحرية :

الوجودية ثورة عنيفة على الفلسفات التقليدية في كل صورها ، فقد إهتمت هذه بالبحث في الوجود ، هو موجود والتعرف على الله البعيدة ومبادئه الأولى ، ودارت فلسفة الوجوديين حول نظرية المعرفة وانشطر الوجود في الفلسفة القديمة والحديثة . ثنائية كثيراً ما تعذر التوفيق بين طرفيها وكثرت ألوان الجدل بين الواقعيين الذين جعلوا الوجود شيئاً

الخارجية مستقلا عن الذات العارضة والمثاليين الذين علقوا وجودها على القوى التي تتركها وفي غمرة هذا الجدل حول الوجود المطلق مجردا من غير تعيين وحول المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة وموضوع معرفتها افتقدت الفلسفة موضوع بحثها الرئيسي فيما قالت الوجودية المعاصرة وهر الإنسان الواقعي المشخص .

كانت الفلسفة التقليدية اذا عرضت للإنسان إهتمت به مجردا من كل تعيين فكان الإنسان بما هو إنسان ، وبهذا أهملت النظر الى الخلافات التي تقوم بين أفراد الإنسان بعضهم والبعض الآخر . وبدت مذاهبها في هذا الصدد صيغا عقلية جوفاء لا تربطها بدنيا الواقع رابطة فارتدت الوجودية الى الإنسان المشخص ومواقفة الواقعية التي تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله وبهذا اعتبرته مبدأ الحقيقة وتناولته بإعتباره تجربة حية . وكانت الفلسفات المثالية الى الوجود بإعتباره لاحقا على الماهية وليس سابقا عليها بمعنى أن جوهر الإنسان الذي يعبر عبر الخصائص الذاتية التي تميزه من الكائنات " أى ماهيته " لسبق وجوده في دنيا الواقع ومن هنا جاء إهتمام المثاليين بالبحث عن الماهيات وإخفاء مشكلة الوجود الفعلي ولكن الوجود بين الوجوديين إتفقوا جميعا على سبق الماهية للوجود ليس للإنسان في بداية الأمر ماهية إذ يكون عند ولادته ناقص الصورة ، وهو الكائن الوحيد الذي يقوم وجوده (في حريته) على العكس من سائر الكائنات لأن أفعالها تخضع للجبرية فماهية الشجرة الإمكانيات التي كانت عليها بذرتها ، ومن ثم كانت ماهيتها سابقة على وجودها الشخصي .

أما الإنسان فإن حريته في إختيار موقف دون آخر تجعل من المستحيل التنبأ بإختياره مقدما ومن ثم كان الكائن الوحيد والذي يحدد ماهيته.

وإهتمت الوجودية إهتماما بالغا (بحرية الإنسان) حتى وحدت بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى كير كجارد يجد نفسه حيال مواقف عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الإختيار تنشأ المسئولية وكثيرا ما يتحقق الإختيار في حال تجمع ما بين الشك والحرية ، وعندئذ يكون الإنسان رب

أفعاله ويصرح سارتر بأن الاختيار لا يقترن برؤية ولا يكون مسبوقا بتبرير عقلى ، أو تحديد لغايته أو معرفة ببواعث ، وهذه هى الحرية الانسانية انها مقيدة بمواقف تتحكم فيها ولكن فى مقدور الانسان أن يتخلص منها وأن يزاوّل حريته ومن ثم كان رب أفعاله صانع مصيره .

وللمواقف السالفة خطرهما فى فلسفة الوجوديين فإن معاناة الواقع وإختباره تقتضى بالإنسان لا محالة الى الضيق والقلق والحيرة . لأن الإنسان متى تبين موقفه من العالم وعرف أن وجوده منتهى لا محالة الى الموت أدركه القلق وتولاه اليأس .

ومن هنا إنصرفت تأملات الوجوديين عامة الى البحث فى الضيق واليأس والاختفاق والموت ، والموت هو الشئ الوحيد الذى يستطيع الإنسان أن يكون على يقين من أنه ختام كل حياة وهو تعبير عن النقص الطبيعى الذى يعتورة ويعوقه عن تحقيق إمكانياته . ومن هنا كان تفكيره المتواصل فيه ، ومن هنا إنتهى الى أن حياته فراغ وعدم .

البعد الإجتماعى

ثالثا : الحرية من خلال البعد الاجتماعى :

الحرية الفردية وعلاقتها بالجماعة :

ارتباط الفرد بالجماعة وظهور مشكلة الحرية :

لقد تعرضنا فيما أسلفنا بشكل عام للحرية من خلال البعد الدينى والفلسفى ونود أن نتتبع مسار المشكلة من خلال البعد الاجتماعى ويهمنى فى هذا الصدد أن نشير الى مفهوم (الحرية) كما نادى بها جمهور علماء الاجتماع وعلى أية حالات فقد تشعبت الآراء واختلفت فى تفسير مدلول كلمة " حرية " بل تضاربت الأقوال والإتجاهات حول إثباتها أو نفيها ومما لاشك فيه أن لهذه الكلمة فى تاريخ الفكر الاجتماعى استخداما معينا فهى تستخدم كتصور اجتماعى يشير الى بعض الملابس والظروف المعينة فى الحياة الاجتماعية .

قطبا المجتمع :

الفرد والجماعة :

هل يمكن لأى انسان فرد فى الوقت الحاضر أن يعيش وحيدا منعزلا عن الجماعة الإنسانية فى بقعة نائية ؟

لاشك أن هذا الأمر من الناحية العملية والواقعية غير ممكن إطلاقا إلا فى حالات شاذة ونادرة ، لقد أكد علماء النفس والاجتماع أن الإنسان حيوان اجتماعى واتفقوا على هذا المبدأ رغم اختلافهم حول ما اذا كان الدافع الى الاجتماع فطريا أم مكتسبا .

وكل مجتمع إنسانى يضم قطبين أساسيين :

قطبا فرديا وقطبا جماعيا :

الأول : يتمثل فى الإنسان الفرد القائم بذاته الشاعر بفرديته المستقلة عن الآخرين .

الثانى : يتمثل فى الجماعات الموجودة فى المجتمع والاتجاهات والقيم السائدة فى المجتمع والتي نشأت نتيجة اجتماع الأفراد وأصبح لها قوة كبيرة وقد أصبح هناك تقابل واضح بين الفرد من جهة والجماعة من جهة أخرى ، وهذا التقابل إما أن يؤدي الى صراع بين الفرد والجماعة يحاول فيه الفرد أن يتمرّد على الجماعة أو يؤدي هذا التقابل الى تعاون بين الفرد والجماعة باعتبار أنهما يتكاملان معا ويعتبر التعاون عامة هو العلاقة الأساسية التي تربط الفرد بالجماعة أكثر من الصراع والتمرّد لأن كل فرد ينشأ منذ صغره داخل مجتمع الأسره ثم ينتقل تدريجيا منها الى مجتمعات أخرى أكثر اتساعا كالمدرسة والعمل والأصدقاء وغيرها حيث تتم عملية التنشئة الإجتماعية التي تحول الفرد الى مواطن اجتماعي .

تقابل الفرد والجماعة وظهور مشكلة الحرية :

ان لكل فرد دوافع عضوية أولية واجتماعية ثانوية تحدد كيان الفرد:

الأولى منها تحافظ على جسم الفرد وبقاء نوعه كالجوع والعطش والجنس وغيرها .

والمجموعة الثانية من تلك الدوافع يكتسبها الفرد من وجوده بين الجماعة مثل الميل الى الاجتماع وتأكيد الذات والملكية وغيرها .

والنوعان معا من الدوافع يتكاملان سويا ويؤكدان كيان الفرد باعتباره فردا مستقلا بذاته عن غيره من الأفراد لكن الى جانب الكيان الفردي السابق توجد أيضا اتجاهات اجتماعية سائدة فى كل مجتمع ويخضع لها كل أفراد المجتمع والتي من أمثلتها : العادات والتقاليد التي اكتسبت قوة كبيرة من الجماعة وأصبحت تجبر الفرد على الخضوع لها طواعية أو اضطرارا لأن الخروج عليها يعتبر جريمة فى نظر الجماعة وتستحق العقاب وهناك أيضا القانون الذي أصبح من الوسائل الأساسية للضبط الاجتماعي وإجبار الأفراد على الإنصياع له وتوجيه سلوكهم بطريقة منظمة الى ما فيه مصلحة الجماعة . ومن هنا أصبح السلوك الفردي بمختلف دوافعه الأولية والثانوية غير مطلق فى المجتمع وإنما هو مقيد بمختلف وسائل الضبط

والتوجيه التي تحددها الجماعة وتشرف عليها بتنفيذها طالما أن الفرد ينشأ ويعيش مع آخرين غيره من الجماعة الإنسانية .

هذا التقابل بين شعور الفرد بكيانه الذاتى ودوافعه المستقلة ، وبين قوة الجماعة وسيطرتها على سلوك الفرد وتوجيهها الى الصالح العام أدى الى ظهور مشكلة الحرية فى صورتها الفلسفية المجردة التى لو حللناها وأرجعناها الى أصولها البعيدة لوجدناها ترتد الى التقابل بين الفرد والجماعة.

فهل ترى الفرد حر أم مقيد ؟! وإذا كان حراً فما هى حدود حريته ؟! وإذا كان مقيداً فما هى أسباب ذلك وحدوده فى ظل المجتمع ؟!

مما لا شك فيه أن الإنسان فى مستهل حياته الأولى كان يحيا وسط الجماعة وقد إكتشف واقعه الفردى فى مقابل واقعه الاجتماعى ومع أنه يعيش فى أحضان الجماعة ترعاه ويقوم بخدمتها وهو فى الوقت عليه يستشعر رغبات وآمال وتطلعات يبغي تحقيقها والحصول عليها وانه يقابل بما يقوم بينه وبينها ويتمثل ذلك فيما تعارف عليه المجتمع من قيم وتقاليد وعادات إجتماعية تعتبر بمثابة ضوابط لسلوكه وتحدد من مطامحه وتقف لها بالمرصاد ، ويقصد بها الثنائية التى يشعر بها الفرد كذات وبين باقى أعضاء عشيرته كمجتمع أى ثنائية الفرد والجماعة .

إن من لابد من قيام صراع بين الحوافز الفردية والحوافز الجماعية وعلى هذا الأساس ظهر مفهوم الحرية كنوع من تحرير الفرد من قيود المجتمع والتدخل فى حرية الفرد من جانب المجتمع لا يكون مشروعاً إلا إذا كان السلوك الذى يريد أن يحول بينه وبين اتيانه سلوكاً منحرفاً وضاراً من شأنه أن يلحق الأذى بأى فرد آخر .

ومما لا شك فيه أنه ليس من حق المجتمع كذلك أن يتدخل فى المجال الباطنى الفردى فإتنا هنا بصدد مجال شخصى بحث لا يجوز للمجتمع أن يقتحمه ، فكما أن هناك قيود أخرى تفرضها الجماعة على الفرد فتقوم الحرية الفردية لتحريره من هذه القيود فإن هناك نوع آخر من القيود

والضغوط يفرضها مجتمع أقوى على مجتمع آخر أصعب منه فيحاول الآخر أن يحرر نفسه من هذه القيود فنشأ نوع آخر من الحرية يمكن أن نطلق عليه اسم (الحرية القومية)

إن الحرية الإجتماعية بشكل عام تقوم في غياب أو إنعدام الإلزام الإجتماعي من الفرد وعلى ذلك يستطيع الإنسان أن يفعل كل ما ليس محرماً بواسطة القانون .

إزدیاد حدة المشكلة حديثاً واختلاف المذاهب حولها :

بساطة الحياة البدائية وقلة مشكلة الحرية :

كان المجتمع البشري في بداية تكوينه في العصور الأولى من نشأته بسيطاً ومفككاً ومن ثم كان يستشعر فيه بكيانه المستقل وحرية المطلقة لكن عندما تقدم المجتمع بعد ذلك وتحضر تدريجياً في العصور الثانية ازداد تماسكاً واتسع نطاق تأثير الجماعة وسيطرتها على الفرد ومن ثم تناقص شعور الفرد باستقلاله وزاد احساسه أكثر بالاندماج في الجماعة والإضطراب الى الخضوع لقيودها المتنوعة ، وكلنا نذكر القصة الخيالية المشهورة عن "روبنسون كروزو " التي تحطمت سفينته في البحر وعاش وحيداً في إحدى الجزر لسنوات طويلة يدير فيها بنفسه شئون حياته الخاصة الى أن تم انقاذه وعاد الى أهله ومجتمعه ونحن نتساءل هنا :

هل ياترى كان " روبنسون كروزو " في حياته الوحيدة تلك على الجزيرة حراً أم مقيداً ؟ لا شك أنه كان حراً في وحدته . يفعل ما يشاء وبقدر استطاعته دون قيود أو خوف من عادات وتقاليد أو قانون وتوجيه لكن عندما تم انقاذه من الجزيرة ورجع الى بلاده هل كان يستطيع أن يمارس كل حريته السابقة في ظل حياته الجديدة مع الجماعة الآن ؟

بالطبع لا يمكنه وذلك لوجود قيود عديده نشأت نتيجة اجتماع الناس كالعادات والتقاليد وغيرها .

والخلاصة أنه كلما كان الإنسان يعيش عيشة بدائية كان أكثر تفرداً وحرية بينما كلما ازداد تحضره كان أكثر ارتباطاً بالمجتمع وقيوده المتنوعة

وحيث أن المجتمع البشرى ازداد تقدما وتحضرًا فى العصر الحديث لذلك ازدادت سيطرة الجماعة على الفرد ومن ثم بدأت تظهر بوضوح أكبر مشكلة الحرية الفردية من حيث حدودها وعلاقتها بالمجتمع .

تعقد المجتمع الغربى وزيادة مشكلة الحرية :

إن ازدياد التحضر فى هذا العصر أدى الى تفاقم مشكلة المجتمع لحرية بشكل أوضح عن ذى قبل حيث اشتدت سيطرة المجتمع على الفرد وكثرت أيضا محاولات الفرد للتمرد على تلك السيطرة ومن ثم وجدنا الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يهتمون ببحث مشكلة الحرية أكثر من إهتمام فلاسفة العصور السابقة بها .

لكن ماهى بإيجاز ظروف المجتمع الأوروبى الغربى الحديث ؟ وكيف كان سببا فى ظهور مشكلة الحرية ؟!

كانت أوروبا فى العصور الوسطى مجتمعا زراعيا اقطاعيا حيث كان الإقطاعيون وحدهم السادة الأحرار أما غيرهم من الأجراء والعبيد الذين يمثلون الأغلبية فيخضعون لسيطرة هؤلاء السادة القلة وعندما جاء عصر النهضة وما صاحبه من إكتشاف التجار وإختراع الآله تحولت أوروبا من الزراعة الى الصناعة وكان الأمل كبيرا لدى أفراد هذا المجتمع الأوروبى فى أن يحقق هذا الإنقلاب الصناعى نوعا من الحرية لهم يعوضهم عن عبودية عصر الإقطاع ، لكن للأسف الشديد تحطم هذا الأمل إذ أصبح هؤلاء الأفراد فيما بعد عبيدا للآله وخاضعة لسيطرة الرأسمالية الصناعية الجديدة وازدادات قيودهم فى المجتمع الصناعى الذى بدأ يظهر حديثا فى أوروبا ومنذ عصر النهضة فى القرن الخامس عشر الميلادى وحتى القرن التاسع عشر ثم القرن العشرين والمجتمع الغربى يزداد تحضرا وتقدما وقيودا وحيث ازداد خضوع الفرد للآله واندماجه فى المجتمع وارتباطه بغيره ، وأصبح لا يمكن للفرد أن يعمل وحيدا منفردا بل لابد من أن يعمل مع الآخرين وفى داخل الإطار العام للجماعة ، وأن يحقق أهدافها المحددة سلفا ويؤدى العمل الذى تخصص فيه فقط وبذلك فقد الإنسان كثيرا من حريته التى كان يأمل الحصول على مزيد منها فحاول أن يتمرد على مختلف القيود الحضارية الجديدة ليحقق حريته الفردية بقدر المستطاع .

والآن يحق لنا أن نسأل :

ما هو صالح الإنسان الذي يجعله يحرص على التعلق بالمجتمع ؟!

ولم نخضع كل هذا الخضوع لكانن نختلف عنه اختلافا أساسيا ؟

قد يقال :

أن للمجتمع فائدة أساسية للفرد ترجع الى ما يؤديه له من خدمات وإن
إرادة الفرد يجب أن تتجه نحو المجتمع لهذا السبب مادام نجد فيه نفعاً .

ولكن إذا شئنا أن نظل منطقيين مع أنفسنا ومع الحقائق المشاهدة وإذا
أردنا التمسك بهذا المبدأ الشكلي للضمير الجماعي فلا بد وأن يكون المجتمع
مرغوباً فيه بذاته ومن أجل ذاته لا يقدر ما يكون نافعا للفرد .

ويرى دوركيم أن هذا التعارض من الفرد والمجتمع ليس إلا تعارضا
ظاهرياً وهو لا ينكر أن المجتمع والفرد كائنان لهما طبيعتان مختلفتان ولكن
بدلاً من أن يرى بينهما تنافراً صريحاً يعتقد على العكس أن الفرد لا يكتمل
وجوده ولا تتحقق طبيعته تماماً إلا إذا تعلق بالمجتمع ذلك لأن الإنسان الى
حد بعيد كما يرى دوركيم ثمرة من ثمرات المجتمع ومن المجتمع يأتينا خير
ما فينا فمحال إذن أن يكون بين الفرد والمجتمع ذلك التعارض الذي سلم به
كثير من المفكرين بلا تردد (1) .

فالمجتمع هو الذي يرسم للفرد برنامج حياته اليومية والمرء لا يستطيع ان
يحيا حياة الاسرة ولا ان يمارس مهنة ولا ان يقوم بحاجاته اليومية دون ان
يرضخ للالتزامات وإذا تعين علينا أحياناً أن نختار بين وجوه من التصرف
فإننا نختار بطبيعة الحال ما يتفق مع القواعد المعترف بها في المجتمع ونحن
نقوم بهذا الاختيار بطريقة تكاد تكون لا شعورية وبدون أن نبذل أى جهد .

(1) د/ السيد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة والإجتماع سنة ١٩٩٥ ، ص ٢١٢ .

ولكن لماذا يبدو الواجب صعبا في بعض الأحيان ١٢

ذلك لأن الإذعان للواجب يتضمن في بعض الحالات ضغطا من الذات على نفسها ولذلك يقول برجسون :

" إن الخضوع للواجب ليس إلا مقاومة المرء لنفسه أى لذاته الفردية ^(١) . لقد عبر الإجماعيون والفلاسفة المحدثون المعاصرون عن وجهات نظرهم في مشكلة الحرية في هيئة مذاهب اجتماعية فلسفية تأثرت بظروف عصرها وأحداث وجتمعتها وكان بعضها يميل الى نفى الحرية ويؤكد الجبرية توافقا مع خصائص العصر ، بينما يميل البعض الآخر من الفلاسفة الى تأكيد الحرية الفردية وتدعيم وجودها كرد فعل لنفس تلك الظروف .

مذاهب الحرية في العصر الحاضر " سارتر "

بخصوص المذاهب الفلسفية المعاصرة عن الحرية والتي تنتشر حاليا في الحضارة الغربية المعاصرة في وقتنا الحاضر فإنها ترتد أيضا الى جذور اجتماعية وإقتصادية وسياسية وترتبط بظروف التقدم العلمي والصناعي السريع وتعكس أحداث القرن العشرين في المجتمع الغربي المعاصر .

وبفرض نموذجاً لأحد المذاهب الحرية المعاصرة يعبر عن ثورة الفرد وتمرده على قيود الحضارة كما صورها (جان بول سارتر)

يقول سارتر في مؤلفه " الوجودية فلسفة إنسانية "

إن الإنسان مشروع يصنع نفسه :

الإنسان في البدء مشروع وجود يحيا ذاتيا ولا يوجد شيء عنه في السماء قبل ذلك المشروع ، والإنسان لا يكون الا بحسب ما ينويه وما يشرع في فعله .

٢- مسئولية الانسان : اذا كان الوجود سابقا للماهية حقا فالانسان مسئول عما

(١) د/ سيد بدوى - مرجع سابق ص ١١٣ .

هو وإذا قلنا أن الإنسان مسئول عن ذاته فهذا لا يعنى أن مسئوليته تتحصص في ذاته المحدودة بل أنها تتعداه الى جميع الناس بحيث يكون مسئولا عنهم أيضا .

٣- الإنسان يختار ذاته ويختار بقية الناس :

وعندما نقول إن الإنسان يختار ذاته نقصد بذلك أنه باختياره لذاته يختار أيضا بقية الناس فلا عمل من أعمالنا في خلقه لوجودنا كما نريده - الا ويساهم أيضا في خلق صورة الإنسان كما نتصوره في واجب وجوده ومن جهة أخرى فإذا كان الوجود سابقا للماهية وإذا غزمننا على أن نحقق وجودنا أثناء صياغتنا لصورتنا المثالية فهذه الصورة قيمتها ليست وقفا علينا بل هي لجميع الناس ولكل العصر الذى نعيش فيه بهذا تكون مسئوليته أكثر بكثير مما نظن لأنها تلزم الإنسانية جمعاء ، فإذا كنت عاملا وأخترت الانضمام الى نقابة مسيحية بدلا من أخرى شيوعية وإذا كنت بهذا الانضمام أريد الدلالة على أن هذا الاختيار هو الحل الموافق للإنسانية فإن اختياري حينئذ لا يلزمنى أنا فقط بل يلزم الإنسانية جمعاء وإذا كنت أود القيام بعمل فردى معين كأن أتزوج مثلا وأرزق أولاد فإنى بهذا لا ألزم نفسى وحدها على اختيار الزواج بل ألزم الإنسانية جمعاء ، حتى لو كان زواجى متعلقا برغبتى ويرتبط بظروفي الخاصة وهكذا فأنا مسئول عن ذاتى وعن جميع الناس وعن اختياري لذاتي اختار للإنسان أيضا ومثل هذا الوضع يفسر لنا معنى القلق⁽²⁾.

خلاصة رأى سارتر فى الحرية :

يتمثل رأيه فى تأكيد الفردية ودعم الحرية ويتلخص رأيه فى ثلاث قضايا

(1) جان بول سارتر - الوجودية فلسفة انسانية ترجمة حنا دميان ص ١٧ ، ص ٢٠ .

(2) جان بول سارتر - المرجع السابق ص ٣٨ .

فلسفية أساسية مترابطة هي :

- ١- الإنسان حر . لأن وجوده أسبق من ماهيته .
- ٢- فيترتب على ذلك أن الإنسان يكون مسئولاً عن أفعاله ويتحمل نتائجها .
- ٣- ونتيجة لمسئولية الاختيار يتولد القلق عند الإنسان .

فإذا كان الإنسان حر يختار أفعاله بنفسه ويحدد ماهيته بكامل ارادته إذن يترتب على ذلك ضرورة أن يتحمل هذا الإنسان مسئولية تلك الحرية وأن يتحمل تبعه أفعاله التي اختارها بحريته الكاملة .

وتعتبر مثل هذه القضية نتيجة منطقية للقضية السابقة لأنه بدون تحمل المسئولية فإن الحرية التامة للفرد سوف تؤدي الى فوضى عامة ودوار شامل للمجتمع ويقول سارتر مؤكداً ذلك :

" إذا كان الوجود أسبق من الماهية فالإنسان يصبح مسئولاً عما هو عليه وبذلك يكون أول آثار الوجودية المترتبة على هذا المبدأ هو أن وضعت كل فرد وصياً على نفسه ومسئولاً عن أفعاله مسئولية كاملة " أى أن الحرية الكاملة تستتبع المسئولية الكاملة .

وإن حرية إختيار الفرد لفعل معين وما سوف يرتبط بذلك من تحمل المسئولية عادة ما يؤدي الى تولد القلق والخوف من نتائج هذا الاختيار تلك المسئولية ومثل ذلك كمثل القائد الذي سوف يتخذ بكامل حريته قراراً بالهجوم بجيشه على العدو يتحمل بعد ذلك مسئولية هذا القرار ونتائجها التي قد تكون نصراً أو قد تكون هزيمة لذلك يكون القلق مصاحباً للمسئولية لكن بدرجات متفاوتة .

ويقول سارتر أن هذا القلق شئ طبيعي في حياة الإنسان الحر المسئول ، وأنه لا يقصد به القلق المرضي فيقول :

إن القلق الذي نعنيه هنا ليس هو القلق الذي يؤدي الى الإستكانه واللافعل لكن القلق البسيط الذي يعرفه كل من تحمل مسئولية من المسئوليات في يوم من الأيام وعلى هذا فإن الإنسان يظل طوال حياته يعيش في قلق دائم طالما أنه حر يختار ويتحمل مسئولية اختياره .

الإنسان ومشكلة انحرية من المنظورين

الإسلامي والغربي

أولا الإنسان ومشكلة الحرية من المنظور الديني الإسلامي

مقدمة

مشكلة الحرية وأبعادها

١- - البعد الديني

الجبر والإختيار

1- أهل السلف (الجبرية - الإنسان مجبر)

2- المعتزلة (الإنسان حر) .

3- موقف الإباضية من المعتزلة .

4- مذاهب الحرية عن الصوفية والفلاسفة والمصلحين

- المفهوم الخاص بالحرية عند الصوفية .

- رأى الفيلسوف ابن رشد .

- نقد التوسط الأشعري .

الحرية من منظور المصلحين العرب المحدثين

1- محمد عبده (1849-1905)

ثانيا : الإنسان ومشكلة الحرية من المنظور الغربي

٢- البعد الفلسفي

مقدمة

- 1- الحرية الإنسانية عند شلينج .
 - 2- الحرية الاختيار عند ديفيد هيوم .
 - 3- الماركسية ومفهوم الحرية .
 - ٣- البعد الإجتماعى .
- الحرية الفردية وعلاقتها بالجماعة .
- ارتباط الفرد بالجماعة وظهور مشكلة الحرية .

سياسية الاسلام بين الرأى والرأى الآخر

دكتور
فضل الله محمد اسماعيل

كلية الاداب بدمنهور

جامعة الاسكندرية

١٩٩٧

بسم الله الرحمن الرحيم

" قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون

فى آذانهم وقر" وهو عليهم عى "

صدق الله العظيم

" فصلت : من الآية ٤٤ "

إهداء

الى أولئك الذين يخشون ربهم بالغيب ويؤمنون بيوم الحساب.

أهدى لهم بحثى هذا ضياء وهدى .

المؤلف

مقدمة

موضوع طال فيه الأخذ والعطاء ، خلال حقبة طويلة مضت ، يطفو على السطح حيناً ، ويختفي أحياناً ، تبعاً للمعتنقين والمعارضين ، خلاصته :
هل يحمل الإسلام قدراً من الصبغة السياسية أم أنه دين فقط لم يأت بنظام للحكم وتنظيم للدولة ؟

وإذا كان هذا الموضوع قد شغل بال الكثير من المفكرين الغرب بين منصف وجاحد - فلعله من باب أولى أن يكون قد نال قدراً كبيراً من إهتمام مفكرى الإسلام ينكره البعض ، ويؤيده البعض الآخر ، إيماناً منهم وتقديراً لما بين أيديهم من أصول ومبادئ ، لو أخذوا بها روحاً قبل أن تكون نصاً ، لإستقام أمرهم ، ولدانت لهم الدنيا ، كما دانت لهم من قبل . وغنى عن البيان أن الله سبحانه وتعالى ما أنزل القرآن على رسوله صلى الله عليه وسلم إلا ليكون دستوراً للحكم ومنهاجاً للحياة . يقول تعالى :

" إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله " (النساء : ١٠٥) .

وكم كانت السماء رفيقة بالإنسان حين حددت له مبادئ عامة - لاسيما في السياسة - دون تفاصيل دقيقة ، فأصول الحكم وقواعده محددة في الدستور الإسلامى ، لا يحق لأحد أن ينال منها بالتعديل أو التبديل ، ولكن إذا كان المبدأ قد قرر ، فإن الشكل وطريقة وضعه موضع التنفيذ ، التزم الإسلام بصددتها المرونة الكاملة ، بشكل يسمح بصلاحيته للتطبيق فى كل زمان ومكان .

والجانب السياسى فى الإسلام ، وإن كان يرتبط بالعقيدة والأخلاق ، إلا أنه لم ترد هناك أية واحدة فى القرآن الكريم عن الشكل التنظيمى الذى ينبغى على كل المسلمين الأخذ به فى هذا الشأن ، وهذا الموقف من القرآن الكريم هو الذى تقتضيه طبائع الأشياء ، فالمولى سبحانه وتعالى هو الذى يعلم بحكمته ما يجوز القول فيه بتفصيل ، وما يجوز القول فيه بإيجاز ، وهو الذى يعلم ما يجب أن يترك للأمة الإسلامية لتتناوله بالقدر الذى تسمح به

أحوالها وظروفها .

ولقد أبرز القرآن والسنة القيم الأساسية الجوهرية للنظام السياسى الإسلامى ، سواء بالنسبة للأمم ، أو ما اصطلح على تسميته بالمحكومين أو بالنسبة للإمام الذى يطلق عليه رئيس الدولة ، فأوضحت عقيدة الإسلام وشريعته حقوق الإنسان فى الدولة الإسلامية وواجباته ، وبينت حرياته الأساسية المتعلقة بكيانه البدنى المادى وكيانه الفكرى المعنوى (١) .

ويلخص الدكتور صبحى الصالح ذلك كله فى قوله أنه نزل على قلب الرسول الكريم من آى القرآن الكريم ما كان توطئة طبيعية لإقامة الدولة الإسلامية الراشدة ، وأنه عليه السلام - بعد هجرته الى المدينة - بدأ بنفسه يرسى لتلك الدولة بذورها ، ويرسم لها منهاجها ويضع لها نظامها ، مع تقدير مقتضيات المصالح ودواعى الحاجات ، فلئن أثر الإسلام ترك صورة الحكم بسيطة لا تعقيد فيها ، فإنما أراد بذلك أن يتنافس المسلمون فى بناء مجتمعهم تبعا لما يصيبون من أسباب الحضارة والعمران (٢) .

من هذا المنطلق ، كانت محاولة الدراسة هذه ، عرضا للمدى الذى وصل اليه الإسلام من السياسة وما حدده من علاقة بين الدين والدولة .

لقد اتضحت تماما سياسية الإسلام ، وسلطت الأضواء على فلسفة السياسة ، والجميل فى ذلك أنه كان على يد راعيل كبير من فلاسفة الغرب ورجال فكره بالإضافة إلى الرصيد الضخم الذى توافر على انجازه فلاسفة ومفكرون مسلمون .

ونحن لا نسوق الحديث عن سياسة الإسلام من فراغ ، ولكن رداً على أصوات كانت وما زالت تتادى بالفصل بين الدين والسياسة بإعتبارهما مؤسسات مستقلة فى المجتمع ، انطلاقاً من الإدعاء بأن الدين الإسلامى لم

(١) محمد فتحى عثمان ، من أصول الفكر السياسى الإسلامى (بيروت : مؤسسة الرسالة ١٩٧٩) ص : ١١ .

(٢) صبحى الصالح ، النظم الإسلامية ، نشأتها وتطورها (بيروت : دار العلم للملايين ١٩٨٠) ص : ١٢-١٣ .

يقم دولة ولم يكن له تنظيم سياسي ، وإنما مكانه في المحرر ،
لمن يريد أن يتعبد.

وبعد ، فيطيب لي أن أقدم هذه المحاولة المتواضعة لعرض سياسية
الإسلام ، ذلك الدين الذي ارتضاه الله سبحانه وتعالى خاتماً لرسالاته . وتسير
خطة الدراسة في هذا البحث على النحو التالي :

- الفصل الأول : المنكرون لسياسة الإسلام - من المسلمين والرد عليهم .
- الفصل الثاني : المنكرون لسياسة الإسلام - من الغرب والرد عليهم .
- الفصل الثالث : القائلون بسياسة الإسلام من المسلمين و أدلتهم على ذلك .
- الفصل الرابع : القائلون بسياسة الإسلام من الغرب و أدلتهم على ذلك .
- الخاتمة .

" الفصل الأول "

المنكرون لسياسية الإسلام من المسلمين
والرد عليهم

الفصل الأول

المنكرون لسياسية الإسلام من المسلمين (*)

والرد عليهم

لعلنا جميعا نعلم أن من أكبر المحدثين الذين ذهبوا الى هذا الرأي هو الشيخ على عبد الرازق^(#) الذى أدعى أن الرسول صلى الله عليه وسلم ماكان الا رسولا لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك ولا تطلع لدولة ، وأن الإسلام هو مجرد جماع لدعوات دينية سابقة عليه أخذ بخير ما فيها من نظام أخلاقى دون أن يتطرق الى نظام حكم أو معضلات سياسية^(١) .

وقد استند الشيخ - ومن هنا نحوه - لتأكيد رأيه هذا الى نصوص قرآنية وأحاديث نبوية ، وكذلك الى أدلة عقلية نوجزها فيما يلى :

أولا : النصوص القرآنية :

يرى الشيخ - ومن سار معه - أن القرآن الكريم صريح فى القول بأن الرسول لم يكن له من حق على أمته غير حق الرسالة وأنه لم يكن له شأن فى الملك السياسى ، ويذكر كدليل على ما يقول عدة آيات قرآنية نذكر منها قوله تعالى :

(#) أحد قضاة المحاكم الشرعية ووزير الأوقاف سابقا ، وإن كان سبقه فى القول بهذا رأى الشيخ محمد رشيد رضا فى بدايات القرن الميلادى الحالى ، إلا أن الشيخ على عبد الرازق قد دفع برأيه هذا ودافع عنه فى مؤلف نشره عام ١٩٢٥ بعنوان " الإسلام وأصول الحكم " ولقد ضلّف هذا الكتاب عند نشره دويا هائلا فى أجواء البيئات الدينية والعلمية والسياسية ، مما يجعل مقالة " الإسلام دين فقط " ترتبط فى أذهان الناس باسم هذا الشيخ ، وإن كان قد تابعه فيها مفكرون آخرون اسلاميون وغربيون كما سيأتى الحديث .

(١) راجع فى ذلك : على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، بحث فى الخلافة والحكومة فى الإسلام (بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٧٨) صفحات : ١٤٤ : ١٥٠ .

(*) أعد هذا البحث الدكتور / فضل الله محمد اسماعيل .

- " فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر " . (الغاشية : ٢١) .
- " وما جعلناك عليهم حفيظا ، وما أنت عليهم بوكيل " . (الأنعام : ١٠٦)
- " أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين " . (يونس : ٩٩) .
- " نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار " (ق : ٤٥) .
- " ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا " (النساء : ٨٠) .
- " ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين " (الأحزاب : ٤٠) .
- " إن أنا نذير وبشير لقوم يؤمنون " (الأعراف : ٨٨) .
- " قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى الى أنما الهكم اله واحد " (الكهف : ١١٠)
- " وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا " (الإسراء : ١٠٥) .
- " يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا الى الله بإذنه وسراجا منيرا " . (الأحزاب : ٤٥ - ٤٦) .
- " إن أتبع الا ما يوحى الى ، وما أنا الا نذير مبين " (الأحقاف : ٩) .
- " إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة التى حرمها ، وله كل شئ ، وأمرت أن أكون من المسلمين ، وأن أتلو القرآن ، فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين " (النمل : ٩١ ، ٩٢) .
- " قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا ، إلا ما شاء الله ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ، وما مسنى السوء ، إن أنا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون " . (الأعراف : ١٨٨) .
- " قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم ، فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها ، وما أنا عليهم بوكيل " (يونس : ١٠٨)

ثم يقول الشيخ : ومن لم يكن ركيلاً على الأمة فليس بملك أيضاً .^(١)

ثانياً : السنة :-

من السنة النبوية ساق دعاة هذا الرأي وعلى رأسهم الشيخ على عبد الرازق أدله أخرى لتأييد وجهة نظرهم في أن الإسلام دعوة دينية مجردة ولا صلة له بالسياسة فيقولون :

" أن رجلاً جاء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لبعض الأمور ، فأخذت الرجل رعدة شديدة حيث أدرك أنه يقف أمام أجل خلق الله ، فإذا بالرسول حنوا وحناناً يقول له :

" هون عليك يا رجل ، فإني لست بملك ولا جبار ، إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد بمكة " .

ويستندون أيضاً إلى قوله صلى الله عليه وسلم في مناسبة أخرى :
" أنتم أعلم بشئون دنياكم " ^(٢) .

ثالثاً : الأدلة العقلية :-

يقول الشيخ على عبد الرازق - أحد قمم هذا الاتجاه - :

" معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية ، أما أخذ العالم كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن طبيعة البشرية ، على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية ، التي خلى الله بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم " ^(٣)

(١) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، نفس الموضوع .

(٢) عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام (الإسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٧٨) ص : ٩٤ . وكذلك : ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠) ص : ١١٢ .

(٣) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٥٨ .

ومن ناحية أخرى نجده يذكر أن القول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يدعو مع رسالته الدينية الى إقامة دولة تفسر لنا ما يلاحظ من أن تلك الدولة التي ينسبون الى الرسول أنه عمل على إقامتها قد " خلت من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم " فهو يتساءل :

لماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة ؟ ولماذا لم يتحدث الى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى ؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه ؟ ولماذا لم يعين من يخلفه؟^(١)

وإذا إعترض معترض على الشيخ - صاحب هذا الرأي - بأن هنالك من أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم ما قد يبدو أنه من مظاهر الملك أو من أعمال الحكومة نجده يرد على هذا الإعتراض بقوله : " إنك اذا تأملت لم تجده كذلك ، بل هو لم يكن الا وسيلة من الوسائل التي كان صلى الله عليه وسلم يلجأ اليها تثبيتاً للدين وتأييداً للدعوة " بل نجده يضيف الى ذلك : " وليس عجيباً أن يكون الجهاد وسيلة من تلك الوسائل " ^(٢) .

ويضيف بعض مفكرى الإسلام الى ما تقدم - تدعيماً لوجهة النظر السابقة فيقولون أننا اذا رجعنا الى التاريخ تبين لنا فشل تجربة الحكومات الدينية ، أى تلك الحكومات التي تحكم باسم الدين ، ويقول رجالها أنهم إنما يطبقون تعاليمه وكتبه المقدسة .

إن تجربة الحكومات الدينية - كما يبينها لنا التاريخ - يثبت - كما يقولون - أنها كانت مجازفة بالدين ذاته ، مجازفة تعرض نقاوته للكدر وسلامته للخطر .

فالتاريخ يبين لنا - كما يقولون - أن الحكومة الدينية إنما تقوم على أساس من الطاعة المطلقة - إنها لا تفسر وجودها بأكثر من أنها ظل الله في

(١) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٥٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٠ .

الأرض ، ولا تعطى عن مذهبها . سوى فكرة غامضة كي لا تدع مجالا لمناقشتها ، زاعمة أنها فكرة الهية ، كما أننا نجد أن من طبائع تلك الحكومة الدينية الجمود الذى يجعل استجاباتها للحياة استجابة سلبية وعكسية ، فهي تقف بالمرصاد لكل تطور جديد . والقسوة تحتل من طبيعتها مساحة واسعة ، وهى تستمد قسوتها وبطشها من نفس الغموض الذى تستمد منه سلطتها (١) .

وقد سائر هذا رأى البعض من المفكرين المسلمين - كما سبق أن ذكرنا - من أمثال الدكتور طه حسين فى بعض أجزاء من كتابيه : " فى الشعر الجاهلى " و " الفتنة الكبرى " على الرغم من كتاباته الاسلامية الرائعة الأخرى ، وكذلك الدكتور حسين فوزى النجار فى كتابه " الاسلام والسياسة " والاستاذ خالد محمد خالد فى كتابه " من هنا نبدأ " على الرغم من أنه تراجع عن هذا الرأى فى كتابه الأحدث " الدولة فى الاسلام " والذى جاء بعد عقدين من الزمان من ظهور الكتاب السابق ، والمستشار سعيد العشماوى فى كتابه " الاسلام السياسى " (٢) . والكاتب الاستاذ احمد بهاء الدين فى كتابه : أيام لها تاريخ " وأيداه فى رأيه - فى هذا الكتاب - الدكتور جابر عصفور والاستاذ احمد عبدالمعطى حجازى (٣) .

ومن الواضح أن هؤلاء جميعا أعلام ذوو مكانة فكرية ودينية سامية ، لذلك كان الوقع الذى أحدثته تلك الآراء شديدا على نفوس المسلمين ، وهم يقاسون الاطاحة بآخر ملمح اسلامى معاصر ، والذى تمثل فى الغاء الخلافة

(١) خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ (القاهرة : مطبعة دار العالم العربى ، ١٩٦٧) صفحات : ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٢) عبدالرحمن خليفة ، فى علم السياسة الاسلامى (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٠) ص : ٥٢ .

(٣) محمد رجب البيومى ، الاسلام وأصول الحكم فى الميزان (القاهرة : مطابع الألوست ، ١٤١٤ هـ) ص : ٣ وما بعدها .

الاسلامية على يد مصطفى كمال أتاتورك في ٢ مارس ١٩٢٤، وقد كانوا يتوقعون نقيضا لذلك الفكر ، مما يشد من أزرهم ويقوى من عضدهم في مواجهة تلك الأزمات .

ولعل ذلك - التوقع - قد جعل البعض لا يصدقون مايساق من حديث فكان أن حاولوا تبرير مايقراون مثلما فعل المدافعون عن الشيخ على عبدالرزاق بأن الشيخ وضع الكتاب اثر الغاء الخلافة العثمانية في تركيا ، وحين ظهرت هناك أصوات تتادى بجعل الخلافة في مصر ، واقامة الملك فؤاد خليفة للمسلمين ، فما كان من الشيخ الا أن تصدى لهذه الدعوة من وجهة النظر الفكرية ، مما دعاه الى أن يذهب في كتابه الى أنه ليس في الاسلام خلافة أو ملك أو نظام حكم^(١).

الرد على المفكرين المسلمين في قولهم بعدم سياسية الاسلام :

بعد هذا العرض الموجز لأراء المفكرين - المسلمين - الذين رأوا في الاسلام دينا فقط نحاول الآن أن نناقش ونفند أدلتهم على ذلك حسب الترتيب السابق عرضه .

أولا - النصوص القرآنية :

إذا كان بعض المفكرين - المسلمين - وعلى رأسهم الشيخ على عبدالرازق قد حاولوا أن يثبتوا أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يكن الا رسولا لدعوة دينية خالصة ، لا تشوبها نزعة ملك ، ولا دعوة لدولة ، واستندوا في ذلك الى الآيات التي سبق ذكرها ، فهنا يجب ألا يغيب عن بالنا حقيقة أن القرآن نزل منجما بحسب الأحوال والأحداث ، مما يعنى أن لكل آية ظروفها الخاصة التي لا بد من الاحاطة بها حتى يكون استدلالنا بها موضوعيا ، ثم أن أغلبية تلك الآيات كانت مكية^(*) ، ومن المعروف أن

(١) عبدالحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم في الاسلام ، مرجع سابق ، ص : ١٠٦ .

(*) يقول الاستاذ الكبير الشيخ الخضر حسين في مؤلفه: " نقض كتاب الاسلام وأصول =

القرآن المكي غلبت عليه النزعة العقائدية التي تدعو الى التوحيد : جوهر العقيدة ، وهذه الفترة كانت فترة بناء الشخصية المسلمة ، ولم يكن للمسلمين دولة بعد ، لما كانوا عليه من ضعف وقلة عدد ، والا فما كان هناك حاجة الى الهجرة فرارا بدين الله من طاغوت الكفر .

وحاشا لله أن ينزل قرآنا على قلب النبي لايناسب مقتضى الحال ، ومقتضى الحال هنا يدعو الى تثبيت قلوب المؤمنين في مواجهة طغيان لا قبل لهم به ، فكيف نتوقع والحال هذه أن يتحدث القرآن عن الدولة وبنائها أو نظام الحكم ومؤسساته ؟ ولذلك كان النداء في القرآن المكي أغلبه يبدأ بـ " يا أيها الناس " بخلاف النداء في القرآن المدني الذي تغلب عليه " يا أيها الذين آمنوا " .

ويرى الشيخ محمد الخضر حسين أنه كان ينبغي على الشيخ على عبدالرازق - اذ يستند الى تلك الآيات - أن يفسرها على ضوء أسباب نزولها والظروف التي أحاطت بها ، فلما كانت هذه الآيات قد نزلت بمكة - كما سبق القول - حيث كان الرسول يعاني الكثير من اعراض المشركين عنه ، ومن ايدائهم له ولأتباعه من المؤمنين ، فقد كان يقصد بهذه الآيات مواساة الرسول وتذكيره ببيان مهمته في ذلك الحين ، وهي مجرد البلاغ والانذار^(١).

== الحكم " أن الآيات التي سردها الشيخ على عبدالرازق كلها من سور مكية ماعدا الآية : " ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفیظا " فانها من سورة النساء وهي مدنية ، يقصد أنها نزلت بعد هجرته صلى الله عليه وسلم الى المدينة .

محمد الخضر حسين ، نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم (تونس ، ١٩٢٥) ص : ١٧١ .

وكذلك : عبدالحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم في الاسلام ، مرجع سابق ، ص : ١٠٠

(١) محمد الخضر الحسين ، نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٧٠ .

ونحن لو راعينا ظروف التنزيل لأدركنا أن لكل آية من الآيات السابقة - التي استدل بها الشيخ ومن سار معه على عدم سياسية الإسلام - ظروفًا معينة ، كما سبق القول ، ولناخذ مثالًا على ذلك الآية " ما كان محمدًا أبًا أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين " ، والتي قد توحى للقارئ العادى بمعان لا تتعدى مفهوم ألفاظها ، ولكن بالرجوع الى دواعى تنزيلها تظهر خصوصية معينة وراء ألفاظها التي تدعو الى اثبات نبوة الرسول وختمه للرسالات ، هذا فى الوقت الذى تذهب فيه الى عدم وجود سلطة الأب لمحمد على أى من رجالهم .

وقصة تلك الآية تعود الى زيد بن حارثة حينما علم والده بوجوده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فشد الرحال الى مكة لاصطحاب ولده بعد أن كان قد فقدته لمدة طويلة ، الا أن زيدا فضل البقاء مع سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان أن تبناه الرسول لقاء ذلك ، كما كان العرف يسمح آنئذ ، وحين شب عن الطوق وأراد أن يختار رفيقة حياته ، اختار له الرسول زينب بنت جحش ، ولكن الحياة لم تدم بينهما لبعض التعالى الذى كانت تشعر به ازاء زيد ، فكان أن طلقت منه وكان الشائع فى الجاهلية ألا يتزوج الرجل مطلقة ولده بالتبنى .

وقد أراد الإسلام أن يبطل هذا التقليد فأمر الله سبحانه وتعالى نبيه بزواج زينب بنت جحش ، واستغل المنافقون هذه الواقعة ، وأخذوا يرجعون الأقاويل بأن محمدًا تزوج مطلقة ابنه ، وكان لابد من التأكيد على أن زيدا ليس ابنا لمحمد ، وأن محمدًا ليس أبًا له أو لأى من رجال المسلمين ، فنزلت هذه الآية ، ومن ثم انتفت علة التحريم الذى كان سائدًا بين العرب فى الجاهلية .

تلك قصة هذه الآية ، ويقدر آخر من التحليل نستطيع أن نلمس نفس الخصوصية لكل آية أخرى مما يعتبر دليلًا على أن ادعاء هؤلاء المفكرين لايقف على أساس سليم ، بل أن ادعاءهم هذا فيه هدم لبعض النواحي الايجابية فى الرسالة المحمدية ، حيث أن فى انكارنا لهذا البناء الشامخ الذى

أقامه الرسول في المدينة ومن بعده الراشدون ليناطحوا به أعظم دولتين في ذلك العصر - الفرس والروم - فيه الكثير من الظلم وعدم الموضوعية .

وكيف نقول انه لم يكن للإسلام دولة وكل نظمه ومؤسساته تنبئ عن ذلك تماما . ولا يغيب عن بالنا في هذا المقام أن نسجل هنا كيف يرنو كل داعية أو صاحب رسالة الى ايجاد البيئة الملائمة لنشر تلك الدعوة أو هذه الرسالة ، ومن المنطقي أن يكون الاقتناع فكريا في أول الأمر قبل أن ينتقل الى عالم الواقع ، بمعنى أن التطبيق العملي لا بد وأن يسبقه ايمان بالعقل والنظر .

ورسول الاسلام عليه الصلاة والسلام يتوافق مع هذه القاعدة تماما ، حيث ابتداء - بعد أن جاءه التكليف - في الدعوة لرسالته سرا ، وما كان لرسالة يريد لها صاحبها أن يأخذ بها الناس جميعا ، أن تظل حبيسة الصدور ، لذلك كان ولا بد أن تخطو الى المرحلة الثانية من مسيرتها المباركة ، وهي خطوة الاعلان حين صدر الأمر بذلك " وأصدع بما تؤمر "

وعلى الرغم من ذلك فنحن مازلنا في مرحلة النظر - بصدد اقامة الدولة - وفي الحقيقة ماكان لها أن تقوم الا باذن علوي ، تمثل في الهجرة التي مهدت لها بيعتا العقبة اللتان تعتبران بحق - ولا سيما الثانية - الخطوة التنفيذية الأولى في سبيل اقامة دولة الاسلام .

فلقد كان البند الرئيسي في شروط البيعة الثانية (وقد كانت بين الرسول صلى الله عليه وسلم ورهط من الأنصار من الأوس والخزرج) ، هو نصرة الرسول على أعدائه ولو بالقوة ، وليس لهذا كله من معنى الا أن الله سبحانه وتعالى قد أذن أن يكون للمسلمين دولة (١).

وفي هذا يروى ابن اسحق عن عبادة بن الصامت - أحد قادة الأنصار - قوله : " بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ببيعة الحرب على السمع

(١) عبدالرحمن خليفة ، في علم السياسة الاسلامي ، مرجع سابق ، ص : ٧٧ .

والطاعة فى عسرنا ويسرنا ومنشطنا ومكرهنا ، وألا تنازع الأمر أهله ، وأن نقول الحق أينما كنا ، لانخاف فى الله لومة لائم " (١).

ويقول ابن اسحق فى موضع آخر " وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بيعة العقبة الثانية لم يؤذن له بالحرب ، ولم تحل له الدماء ، انما يؤمر بالدعوة الى الله ، والصبر على الأذى .. وكانت قريش قد اضطهدت من تبعه من المهاجرين حتى قتلهم عن دينهم ونفوسهم من بلادهم .. فلما أذن الله تعالى له صلى الله عليه وسلم بالحرب ، وبايعه هذا الحى من الأنصار على الاسلام والنصرة له ولمن اتبعه وأوى اليهم من المسلمين ، أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه من المهاجرين من قومه ، ومن معه بمكة من المسلمين ، بالخروج الى المدينة والهجرة اليها ، والحق باخوانهم من الأنصار ، وقال :

" أن الله عز وجل قد جعل لكم اخوانا ودارا تأمنون بها ، فخرجوا

" أرسالا ، وأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ينتظر أن

" يأذن له ربه فى الخروج من مكة والهجرة الى المدينة " (٢).

ويمكن أن يكون لنا بعض التساؤلات ، عما اذا كان محمد بن عبدالله عليه الصلاة والسلام يدري وهو يودع هذا الرهط الأول من المسلمين الذى يأخذ طريقه من بلد ضمن على نفسه أن يكون موطننا للدولة الوليدة ، هل كان رسول الله يدري أنه يودع أول لبنة فى صرح دولة الاسلام ، وأنه لا بد أن يلحق بهم بعد حين ، حتى تتوافر هناك مقومات الدولة من أمة تقطن ارضا هى المدينة المنورة التى استأثرت بهذا التوير دون غيرها من البلدان ؟

أغلب الظن بل أغلب اليقين أنه كان يدري تماما ، وإلا فما معنى أن

(١) ابن هشام ، السيرة النبوية ، القسم الأول (القاهرة : مكتبة مصطفى الحلبى ، ١٩٥٥) ص : ٤٥٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص : ٤٦٨ .

يستبطن أبا بكر حين سأله الهجرة معنيا إياه بالصحة التي هلك لها واستبشر أبو بكر ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد وجهت تلك الفطرة المنطقية الطبيعية لصاحب الدعوة الذي رفض عرض الدنيا من مال وجاه وسلطان يعرضها عليه عمه أبو طالب ، في سبيل إعلاء شأن ذلك الأمر ، وعليه فلا هدوء ولا استكانة حتى يكون هناك كيان قوى قائم في مواجهة الكيانات السياسية الكبرى في تلك الآونة ، ثم من هو صاحب هذه الدعوة ، انه محمد بن عبدالله الذي " لا ينطق عن الهوى ، إن هو الا وحى يوحى ، علمه شديد القوى " .

وما كانت السماء لترضى - ومحمد على يقين من ذلك تماما - أن تبحث برسول ينادى بتشريع يقف دون حيز الإيجابية ، ولذلك كان لابد لدولة الاسلام أن تقوم .

ولم لا وقد توافرت لها وحدة اللغة والجنس والدين بين مواطنيها وأفراد أمتها ، واشتراك في رقعة من الأرض هي الجزيرة العربية ، وسلطة موحدة يخضع لها الجميع عن حب وطواعية تمثلت في الرسول الكريم وصحبه الكرام ، وتلك هي المقومات الأساسية لإقامة أى دولة (١).

ثانيا : الأحاديث النبوية :

أما عن الأحاديث النبوية التي استند اليها الشيخ على عبدالرازق ، وغيره من المفكرين المساييرين له ، لانكار سياسية الاسلام ، والتدليل عن طريقها على أن الاسلام دين فقط لا شأن له بأمور الدولة ، فيمكن الرد عليهم بخصوصها على النحو التالي :

أ - أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما قال للرجل الذي أخذته الرعدة عند المثل أمامه : " هون عليك فاني لست بملك ولا جبار " انما كان يقصد بذلك أنه ليس ملكا ولا جبارا كالملوك والجبابة الذين يعرفهم ذلك المصر ويرهبهم الجميع ويخشون سطوتهم وجبروتهم من القياصرة

(١) عبدالرحمن خليفة ، في علم السياسة الاسلامي ، مرجع سابق ، ص : ٧٩ .

والأكاسرة . فالرسول اذن انما يقصد تهيئة الرجل وازالة الفزع عنه (١).

ب - كذلك فان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم عندما قال : " أنتم أعلم بشئون دنياكم " فقد ورد هذا الحديث في تأييد النخل ، وكان الرسول قد قال بعدم تأييده - أى تلقيحه - فترتب على ذلك أن فسد التمر وأصبح ردينا ، فلما ذكر الناس ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال لهم : " أنتم أعلم بشئون دنياكم " . أى أنه لم يرسل ليبين للناس كيف وفى أى وقت يزرعون أو متى يؤبرون النخل أو لا يؤبرونه الى غير ذلك من الأمور الدنيوية التى يعرفها الناس بالتجربة .

وهذا الحديث كما يرى الدكتور عبدالحميد متولى لاموضع له فى الواقع فى هذا المقام ، بعبارة أخرى أنه لا مكان له فى مقام الاستدلال على أن الرسول لم تكن له ولاية الحكم (٢) .

أضف الى ذلك أن هذا الموقف يحسب للنبي صلى الله عليه وسلم ولا يحسب عليه ، ولامقام هنا لاقامة الدعوى بأن محمدا لايعترف بسياسية الاسلام ، حيث أن العكس هو الصحيح تماما ، لأنه فى هذا التصرف يكمن محور العملية السياسية على الاطلاق : وهو الرجوع عن رأى الذى أشار به الانسان اذا ماتبين خطؤه ، وذلك هو لب الفلسفة الديمقراطية كلها .

وكان ينبغى عليهم الاشادة بذلك الموقف من الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم لا أن يتخذ موضعا للاستشهاد به على عدم سياسية الاسلام .

فالسنة النبوية التى مثلت محتوى سياسة الدولة الإسلامية على عهد البعثة قد إمتلأت بالمواقف والنصوص الشاهدة على التمييز - دون فصل -

(١) راجع فى ذلك :

- محمد الخضر حسين ، نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٧٦ .

- عبدالحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، مرجع سابق / ص : ١٠١ .

(٢) عبدالحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص : ١٠٢ .

بين ما هو رسالة ووحى ودين وما هو سياسة ورأى واجتهاد ودولة من انجاز الرسول صلى الله عليه وسلم ^(١) .

ولقد وجدنا كثير من علماء الأصول وأئمة الحديث النبوى يفردون المباحث التى قسمت هذه السنة الى :

١- سنة تشريعية : تمثل الثوابت الدينية الواجب الإلتزام بنصها ، لتعبرها عن الأصول التى ضمنّت للأمة تميزها الحضارى ، رغم إختلاف الزمان والمكان .

٢- سنة غير تشريعية : تمثل انجاز الرسول صلى الله عليه وسلم فى سياسة الدولة وفى القضاء ، وكل ما سكت عنه الوحي الدينى مما تعلق بالمتغيرات التى تتبدل وتتطور باختلاف الزمان والمكان وفى ذلك تيسير كبير لأمة الدعوة والمسلمين فيما بعد .

لقد ازدانت مباحث الكثير من علماء الأصول وأئمة الحديث فى تراثنا بالآثار الفكرية التى عنيت بهذا المبحث الهام .

فالإمام القرافى (أبو العباس أحمد بن إدريس ٦٨٤هـ - ١٢٨٥م) جعل هذه القضية محور كتابه الهام : (الأحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) ، وفيه يقسم السنة النبوية الشريفة الى أقسام أربعة :

أولها : تصرفات الرسول بالرسالة : أى بحكم كونه رسولا يبلغ رسالة ربه ويبشر وينذر بوحى السماء .

وثانيها : تصرفات الرسول بالفتيا : أى المتعلقة بالفتاوى التى تفسر بها غامض الوحي ويفصل بواسطتها مجمله .

(١) راجع فى ذلك ، محمد عمارة الدين والدولة ، (القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٦) ص : ٥٨ .

وثالثها: تصرفات الرسول بالحكم : أى القضاء ، وهى التى تتعلق بقضائه بين الناس فى المنازعات .

ورابعها : تصرفاته بالإمامة ، أى السياسة : وتشمل كل أقواله وأفعاله وأقراراته الخاصة بالدولة والسياسة فى مختلف الميادين والمجالات .

وبعد هذا التقسيم ، يحدد الإمام القرافى أن القسمين الأول والثانى من السنة - أى التصرفات بالرسالة وبالفتيا فى الدين - هما تبليغ وشرع ، يدخلان فى باب الدين .

أما القسم الثالث - أى تصرفات الرسول بالحكم (القضاء) - فليست ديناً ، إذ هى مغايرة لتصرفاته صلى الله عليه وسلم بالرسالة ، وبالفتيا ، ومن ثم يجب الوقوف بها عند محل ورودها ، لأن أحكامه فيها مترتبة على ما ظهر له صلى الله عليه وسلم من البيانات التى حكم وقضى بناء عليها ووفقاً لها .

وكذلك الحال مع تصرفاته وسنته ، صلى الله عليه وسلم فى الإمامة ، التى هى رئاسته للدولة وسياسته لشئونها العامة والمتنوعة وفق المصلحة فيما هو مفوض إليه .

وفى هذا القسم تدخل الآثار والسنن والمأثورات التى تتحدث عن: قسمة الغنائم ، والتصرفات المالية المتعلقة بالأرض والزراعة والتجارة والحرف والصناعات ، وتجهيز الجيوش وتجهيزها وقتالها ، وكذلك عقد المعاهدات ، والأمور الإدارية المتعلقة بتعيين القادة والأمراء والولاة والقضاة والعمال الخ ...

ففى هذين القسمين - الثالث والرابع - من أقسام السنة النبوية يتحقق التأسى والإقتداء بالرسول وسنته بالتزامنا بالمبادئ والمعايير الكلية والمقاصد والغايات التى حكمت تصرفاته صلى الله عليه وسلم ، فى كل من القضاء والسياسة .

فليس " الحكم والقضاء " وليست السياسة ، وشئون المجتمع السياسية ديناً وشرعاً وبلاغاً يجب فيه الإلتزام بما فى السنة النبوية من وقائع وأوامر

وتطبيقات، لأنها أمور تقرر بناء على بينات قد تبين لنا غيرها ، وعالجت مسائل هي بالضرورة متطورة ومتغيرة ، وذلك على عكس ما هو دين وبلاغ ، من هذه السنة النبوية المطهرة - مثل ما جاء منها متعلقا بالرسالة وبالفتيا - فإن الإلتباع فيه واجب ديني ، والتقيد بأحكامه شرط لصحة إيمان المؤمن بالإسلام .^(١)

إن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يغيروا شيئا من سنته الدينية ، بينما أعملوا رأيهم واجتهادهم في سنته السياسية والإدارية ، فوجدنا الولاة والعمال الذين ولاهم الرسول وظائف الدولة ، كعمال على الأقاليم ، وجباة للأموال والصدقات ، وكسفراء وكتاب ومترجمين ، وكذلك سنته في تنظيم (الجيوش وأساليب القتال وإدارة شئون الدولة ، قد أصابهم وأصابها تغييرات كثيرة ، فكان ذلك شاهدا من شهود التمييز بين ما هو سياسة ودنيا وما هو وحى ودين .^(٢)

وبعد الإمام القرافي أتى الفقيه المجدد ، والأصولي المجتهد ، والإمام المحدث : ولي الله الدهلوى^(٣) ليقرر نفس الحقيقة ونفس المبادئ في كتابه : " حجة الله البالغة " الذى قسم فيه السنة النبوية الى قسمين :

أولهما : ما سبيله تبليغ الرسالة ، وفيه قوله تعالى : " وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا " ^(٤) ويدخل فى هذا القسم علوم الآخرة وشرائع ضبط العبادات . وبعض هذه العلوم وحى ، وبعضها اجتهاد جاء بناء على

(١) القرافي ، الأحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام ، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ، طبعة حلب ، ١٩٦٧ ، صفحات ٨٦-١٠٩ .

ونقلا عن : محمد عمارة ، الدين والدولة ، مرجع سابق ص : ٦١ .

(٢) عبد الجبار بن أحمد (قاضى القضاة) المغلى فى أبواب التوحيد والعدل ، ج ١٥) طبعة القاهرة ، ص : ٢٨٦ . نقلا عن محمد بن عمارة الدين والدولة مرجع سابق ص : ٦٢ .

(٣) أحمد بن عبد الرحيم الفاروقى (١١١٠-١١٧٦ هـ / ١٦٩٩-١٧٦٢ م) .

(٤) الحشر (٧) .

ما علمه الله من مقاصد الشرع ، فهو بمنزلة الوحي .

وثانيهما : ما ليس من باب تبليغ الرسالة ، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم : " إنما أنا بشر ، إذا أمرتكم بشئ من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشئ من رأيي فإنما أنا بشر " وقوله في قصة تأييد النخل : " فإنى إنما ظننت ظنا ، ولا تؤاخذونى بالظن ، ولكن اذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به ، فإنى لم أكذب على الله (١) .

وفى هذا القسم تدخل : علوم الدنيا : الطب والزراعة ، والصنائع والحرف ، وكل ما كان سنده ومصدره التجربة ، والأمور المتعلقة بالسياسة ، من كل ما يأمر به الخليفة فى الحرب والغنائم الخ ... وكذلك أمور القضاء ، لأنها مبنية على البيانات والإيمان (٢) .

فكل ما خرج عن القسم الخاص بتبليغ الرسالة الدينية ، من السنة النبوية الشريفة ، فليس من ثوابت الدين ، وإنما هو من متغيرات الدنيا والسياسة ، التى على العقل المسلم أن يتناول موضوعاتها ابتداء بالنظر والاجتهاد ، على أن يكون نظره فيها واجتهاده محكوما بالإطار الدينى المتمثل فى الحدود التى هى قطعية الدلالة والثبوت وفى روح الشريعة ومقاصدها ، وفى تحقيق المصلحة لمجموع الأمة ودفع الضرر والضرار عن جمهور المسلمين .

إن الإسلام دين ودولة وأن واو العطف التى تعطف الدولة على الدين ، فكما أنها تفيد المغايرة - وهذا هو معناها اللغوى - فإنها - أيضا - تفيد قيام الصلة والإشتراك .

فهناك تمايز بين الدين والدولة ، بين الرسالة والسياسة ، وفى نفس الوقت هناك صلات وخيوط ووشائج تربط بين الرسالة والسياسة ، بين الدين والدولة بروابط الحدود الإسلامية ومقاصد الشريعة التى شرعها الله .

(١) رواه مسلم وابن حنبل .

(٢) ولى الله الدهلوى ، حجة الله البالغة ج ١ (القاهرة ، ١٣٥٢هـ) ص : ١٢٨-١٢٩ ونقل عن : محمد عمارة ، الدين والدولة ، مرجع سابق ، ص : ٦٣ .

وهذا هو النهج الوسطى الذى ميز ويميز موقف الإسلام فى هذه
المحنة الفكرية ، التى تطرف ازاءها الكثيرون ، وخاصة فى الحصارات
غير الإسلامية ، فقال فريق منهم بالكهانة التى جعلت الدولة دينا ، والسلطة
فيها دينية لها قداسة الدين وثباته المستعصى على التطور والتغيير . وقال
فريق آخر بالعلمانية التى فصلت الدين عن الدولة ، وأطلقت العنان لعقل
الإنسان وسلطة البشر فى سياسة المجتمع ، دونما حدود ، حتى لو أحلت
الحرام وحرمت الحلال .

وإذا كان المنهج الإسلامى قد برئ من هذا الغلو ، فإن مصدره
ومنطلقه كان ولا يزال : الفقه والوعى بطبيعة العلاقة بين الرسالة والسياسة
فى الإتجاز النبوى الذى اجتمعت فى شخصية كل مقومات رجل الدولة بجانب
كل السمات المتعالية لرسول الدعوة الدينية .

ثالثا : الأدلة العقلية :

١- أن ما ذكره الشيخ على عبد الرازق من أنه اذا كان معقولا أن
يؤخذ العالم كله بدين واحد فليس معقولا أن تسيطر عليه حكومة واحدة ،
فالرد على هذه الحجة فى غاية البساطة لأنه : لا الرسول ولا فقهاء المسلمين
نادوا بسيطرة حكومة واحدة تمت سلطانها على العالم كله . والقول بأن الإسلام
دين ودولة لا يمنع أبدا من تعدد الحكومات واختلاف الأنظمة السياسية تحت
لوائه فى ظل مبادئه العامة .

فمن القواعد الأساسية المقررة فى الشريعة الإسلامية الغراء : قاعدة
التوسعة على الحكام فى الأحكام السياسية ، فأحكام الشريعة - فى غير مسائل
المعتقدات والعبادات - تجرى بحسب اختلاف الزمان والمكان . ومن القواعد
المقررة فى الشريعة أيضا قاعدة رعاية المصالح المرسله وقاعدة العادة
محكمة وقاعدة سد الزرائع وقاعدة المشقة تجلب التيسير وقاعدة

ارتكاب أخف الضررين وقاعدة الضرر يزال شرعا^(١) . وكلها قواعد تدعو الى فتح أبواب التيسير أمام المسلم ليدلف الى روح الشريعة أيها شاء.

ومن المعروف أن هذه القواعد - وكثير غيرها - تؤكد أن الإسلام في غير مسائل المعتقدات والعبادات كما سبق أن ذكرنا - يسمح باختلاف النظم حسب اختلاف الزمان والمكان ، وأنه لا يتضمن في المسائل الدنيوية إلا الأسس العامة دون الدخول في التفاصيل ، فهذه تختلف باختلاف الدول . أما العموميات فهي على درجة من المرونة بحيث يمكن تجاوبها مع الظروف المختلفة^(٢).

٢- إذا كان الشيخ على عبد الرازق - ومن نهج نهجه - قد ذهب الى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يدعو في رسالته الى اقامة دولة ويستدل على ذلك بقوله : " إن تلك الدولة التي ينسبون الى الرسول أنه عمل على اقامتها قد خلت من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم^(٣) " إلا أنه يمكن الرد على هذه الإدعاءات بأنه بانتقال الرسول صلى الله عليه وسلم الى المدينة واستقراره واصحابه فيها ، واتخاذها مقاما دائما لهم تم للمسلمين اقامة أول دولة لهم وهي دولة ينطبق عليها التعريف القانوني الحديث للدولة،

(١) الخضر حسين ، نقض كتاب نظام الاسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٧٧ .

(٢) راجع في ذلك - ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص: ١١٣ - عبد الرحمن خليفة ، في علم السياسة الإسلامي ، مرجع سابق ، ص: ٢٢٣ وما بعدها .

ومع ذلك يرى الدكتور متولى أنه إذا كنا قد بينا أن الفكرة القائلة بخضوع العالم الى حكومة واحدة تعد - في الأونة الحالية - من متعذر الأمور أو في عداد الخيالي من الأفكار إلا أنها تعد مع ذلك - فيما يرى بعض كبار المفكرين وكبار الساسة في العصر الحديث - أحد الضرورات التي لا غنى عنها للبشرية ، لأنها تعد في الواقع الوسيلة الوحيدة الأكيدة لحمايتها مما يهددها من فناء ومن ناحية أخرى فإن خضوع العالم لحكومة واحدة عالمية لا يتعارض بتاتا مع أن يكون لكل شعب من الأنظمة السياسية والاجتماعية (أى من التشريعات) ما يتلاءم مع ظروفه الخاصة .

- عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، مرجع سابق ، ص : ١٠٣ .

(٣) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ١٦٠ .

وتتوافر لها كل الأركان التى يجمع عليها رجال القانون فى الوقت الحاضر .

فإذا كان تعريف الدولة عند فقهاء القانون الدولى والدستورى هى :
جماعة من الناس تقيم بصورة دائمة على إقليم معين ، وتخضع لسلطة حاكمه
وفق تنظيم سياسة معينة ، فيظهر من التعريف أنه لكى تقوم الدولة يتعين أن
يتوافر لها أركان ثلاثة هى : الشعب والإقليم والسلطة السياسية الحاكمة .

وقد تحققت هذه الأركان فى دولة الرسول الأولى فى المدينة ، فكان
هناك شعب يقيم بصورة دائمة فى المدينة التى هى إقليم الدولة الوليدة وكانت
هناك السلطة الحاكمة التى يتولاها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم .

كذلك فقد توفر فى هذه الدولة عنصر الإستقلال السياسى الداخلى
والخارجى ، بمعنى استمداً القرار من الذات ، وتلك هى السمة الأساسية
لإقامة الدولة ولا جدال فى أن المسلمين تمتعوا بهذا الإستقلال من يوم أن
تجمعوا بالمدينة ، فما عرف عنهم أنهم خضعوا فى أمورهم الداخلية
والخارجية لأى جماعة أخرى ، أو لغير توجيه الإسلام الذى جاء به رسولهم
صلى الله عليه وسلم .

ويرى الدكتور محمد طه بدوى أنه بانتقال المسلمين الى المدينة تكون
لديهم عنصر يمكن أن نطلق عليه حالة " الضمير الإجتماعية " التى تعنى
الإلتقاء القلبى والفكرى على غاية مشتركة ، التقاء يدخل به المجتمع مرحلة
التأسيس والوجود والتميز . (١)

وهذا الكلام يعتبر بمثابة اجابة لسؤال من الممكن أن يوجه وهو :
لماذا لم تقم الدولة الإسلامية الأولى فى مكة ، وقامت فى المدينة ؟
والإجابة على هذا السؤال يتولاها واقع الحياة فى كل من البلدين

(١) محمد طه بدوى ، أصول علوم السياسة ، (الإسكندرية : المكتب المصرى الحديث ،
١٩٦٦) . ص : ٣٧

اللتين اختصت احدهما بنشأة الدعوة ، والأخرى بنشأة الدولة ، حيث أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسى في المدينة الدعائم التي أقام عليها دولة الإسلام ومنها :

- بناء المسجد : الذي لم يكن دار عبادة بقدر ما كان برلمانا بالمعنى الحديث.

- الدستور : الذي سارت عليه دولة الإسلام فيما بعد :

- المواخاة بين المهاجرين والأنصار : ليقيم شعبا متماسكا بدون تفريق أو تمييز الى آخر ذلك من دعائم جعلت رأيه دولة الإسلام عالية خفاقة .

٣- إذا كان الشيخ على عبد الرازق يستدل على عدم سياسية الإسلام بتساؤل يقول فيه :

لماذا لم يعرف للرسول نظاما في تعيين القضاة والولاة ؟ (١)

فإن الرد على هذا التساؤل يصبح ميسورا اذا عرضنا نظامه - صلى الله عليه وسلم - في القضاء :

فعندما استقر المقام بالمصطفى صلى الله عليه وسلم بالمدينة وضع أول دستور (٢) مكتوب عرفه العالم ، وقد تضمن هذا الدستور تحديد شخصية رئيس الدولة وهو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بنصه على أن ما اختلف فيه " من شئ " فإن مرده الى الله والى محمد (م/ ٢٣) . وبنصه

(١) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص: ١٦٠.

(٢) ورد نص هذا الدستور في :

- ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج ١ مرجع سابق صفحات : ٥٠١-٥٠٤ .

- محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة : ط٢. (القاهرة) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٦) صفحات : ١٥ : ٢١ .

- محمد سليم العوا ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة : المكتب المصري الحديث ١٩٨٣) صفحات : ٥٣-٥٩ .

كذلك على أن ما وقع بين القبائل من حدث أو اشتجار يخاف فسادة " فإن مرده الى الله والى محمد رسول الله (م / ٤٢) ومن ثم أصبح النبي - صلى الله عليه وسلم - فى الوقت نفسه هو القاضى الذى يفصل بين أهل المدينة المسلمين منهم واليهود ، ويقضى فيما بينهم من حدث أو شجار .

ومع ذلك فإن المسلمين بحكم ايمانهم كانوا يتجهون الى النبي صلى الله عليه وسلم . ليحكموه فيما حدث بينهم ، فقد كان من أمارت الإيمان الكامل تحكيم النبي صلى الله عليه وسلم فيما يشجر بينهم طبقا لقوله تعالى : " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم " (١).

وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم - بذلك - هو أول قاض فى الإسلام ، وقد تولى القضاء بنفسه (٢) فلم يكن فى زمنه قاض سواه ، لقلة عدد المتقاضين وقد أزال الإسلام ما كان بينهم من الشحناء والبغضاء ، وألف بين قلوبهم ، وجعلهم يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة. وكان صلى الله عليه وسلم - يحكم بين المتخاصمين بما أنزل الله امتثالا لقوله جل شأنه " فأحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق " (٣). وقوله إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ، ولا تكن للخائنين خصيما " (٤).

(١) النساء : الآية : ٦٥

(٢) راجع فى ذلك : -عبد المجيد الحفناوى ، تاريخ القانون المصرى ، مع دراسة فى نظرية العقد فى القانون الرومانى (الإسكندرية : منشأة المعارف ، بدون ، ص : ٣٨١.

- أبو زيد شلبى ، تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامى (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٦٤) ص : ١١٥.

- عمر شريف ، نظام الحكم والإدارة فى الدولة الإسلامية ، دراسة مقارنة (القاهرة : دار الاتحاد العربى ، ١٩٨٥) ص : ١١٧.

(٣) المائدة : ٤٨ .

(٤) النساء : ١٠٥ .

من هنا يمكن القول أن القرآن الكريم كان - على عهده صلى الله عليه وسلم - هو المصدر الأول والأساسي ، وهو القانون الخاص بالامة الإسلامية .

ويبين سبحانه وتعالى كيف أن جوهر هذا القانون الالهي - الذي ضمنه كتابه العظيم والذي أمر فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يحكم بما أراه منه - هو تحقيق العدالة ، فيقول سبحانه وتعالى : " يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب لتقوى ، واتقوا الله أن الله خبير بما تعملون " (١).

كما يقول سبحانه في آية أخرى : " أن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعماء يعظكم به ، إن الله كان سميعا بصيرا " (٢).

ولكى يتحقق العدل يجب ألا يكتم الناس الشهادة ولا يخافون في الحق لومة لائم ، يقول تعالى " ولا تكتموا الشهادة ، ومن يكتمها أثم قلبه ، والله بما تعملون عليم " (٣).

ولم يؤثر عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه خصص رجلا للقضاء ، ولكن كان يعهد به الى بعض ولاة الأقاليم ضمن توليتهم أمور الولاية ، وأحيانا كان يعهد الى بعض صحابته بفض بعض الخصومات .

وفي ذلك يقول الدكتور السبكي ، كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم جماعة يقضون بين الناس منهم أبو بكر وعمر وعلي ومعاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وأبو موسى الأشعري ومقل بن يسار .

وقد بعث النبي صلى الله عليه وسلم عليا الى اليمن ليقضى بين أهلها وأوصاه أن لا يقضى بين الخصمين حتى يسمع منهما ، وأمره أن يعلمهم

(١) المائدة : ١٠٨ .

(٢) النساء : ٥٨ .

(٣) البقرة : ٢٨٣ .

الشرائع ، كما بعث معاذ الى اليمن أيضا يعلم الناس القرآن وشرائعه ،
ويقضى بينهم ، وجعله على الصدقات ، وكأنه بذلك - صلى الله عليه وسلم
- قد بعثه أميرا وقاضيا وجائيا للصدقات .^(١)

وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرو بن العاص رضى
الله عنه أن يقضى بين خصمين فى حضرته . وبشره عندما سأل : يا رسول
الله ، ءأقضى وأنت حاضر ؟ بأن له أن أصاب أجريين وأن أخطأ أجرا
واحدا، حين قال له : " إن الحاكم إذا اجتهد فحكم فأصاب فله أجران . وإن
اجتهد فحكم فأخطأ فله أجر واحد ."^(٢)

ويرى الدكتور محمد عمارة أن اتجاز الرسول صلى الله عليه وسلم
فى ميدان القضاء يؤكد سياسية الإسلام حيث يقول : أن الرسول صلى الله
عليه وسلم كانت تعرض عليه المنازعات ، فيستوضح البيّنات ، ويجتهد ، ثم
يقضى " بالرأى لا بالوحى الدينى ، الذى لا ينطق عن الهوى .

ومن ثم فقد تحدث الى أصحابه منبها لهم على أن قضاءه ليس وحيا
حتى يصادف الصواب مهما خفى ، ومن ثم فهو ليس " دينا " وإنما هو من "
الرأى والاجتهاد وأمور الدنيا " المتميزة عن شئون الدين .

تحدث اليهم فى هذا الأمر فقال : " إنكم تختصمون الى ، ولعل
بعضكم يكون الحن بحجته من الآخر ، فأقضى له بما يقول ... فأنا بشر
أقضى على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشئ من حق أخيه ، فإنما أقطع له
قطعة من النار فلا يأخذها "^(٣)

فهو هنا ، صلى الله عليه وسلم ، ينبه على أن بشريته تجعله يقضى
بناء على ما يسمع من الحجج والبيّنات بناء على ظنه صدق طرف من

(١) على يوسف السبكى ، نظام الحكم والإدارة فى العهد النبوى والخلافة الراشدة ، ط١
(القاهرة : مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٨٤) ص : ٧٠ .

(٢) محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، مرجع سابق ص : ١٠٩ .

(٣) رواه ابن حنبل .

طرفى النزاع وكل ذلك يخرج قضاء، من دائرة " الدين " الموحى به ، المبرأ من الخطأ والمنزه عن الظن ، ويدخل به الى دائرة " الراى والاجتهاد " ، دائرة الدولة والسياسة لأمر الناس (١).

٤- أن ما ذكره الشيخ على عبد الرازق والمستشرقون من بعده من أن الرسول اذا صح أن من مهمة إنشاء دولة كان قد عين أحدا يخلفه من بعده ، ولما كان يترك أمر تلك الدولة مبهما على المسلمين ليرجعوا سريعا بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض " (٢).

فمن الواضح أن الحكمة التى دعت الرسول - صلى الله عليه وسلم - الى عدم تعيين من يخلفه انما يرجع الى رغبته فى افهام المسلمين أن أمر اختبار الخليفة موكول اليهم ، كما أنه ليس صحيحا أن الرسول قد ترك أمر الدولة مبهما على المسلمين ، وغير صحيح أيضا أنهم رجعوا سريعا بعد وفاته يضرب بعضهم رقاب بعض ، فما هى الا مناقشة دارت بينهم فى سقيفة بنى ساعدة ، وسرعان ما طوى بساطها على وفاق وسلام (٣).

٥- أما مقولة أن الإسلام قد جاء بصورة معينة من صور الحكم ، أو قرر شكلا محددا للتنظيم السياسى ، فهذه لا تستند الى أساس سليم .

فرياسة الدولة ، ولمن تكون ، والشروط التى يلزم توافرها فيمن يتولى

(١) محمد عمارة ، الدين والدولة (القاهرة الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٦) صفحات : ٥٦،٥٥ .

(٢) على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق ، ص : ٨٧ .

(٣) الخضر حسين ، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق : ٢٠٥ . ويضيف الى ما تقدم أنه اذا كان المؤلف (يقصد الشيخ على عبد الرازق) يلوح الى قتال أبى بكر لأهل الردة ، فأولئك قوم نزلت بهم ضلالة أو استحوذت عليهم جهالة ، ولو نص النبى صلى الله عليه وسلم على امامه أبى بكر لنزع أولئك الضالون أو الجاهلون فى صحة ما يروى لهم عن رسول الله ، ثم لم يعدموا مغالطة يتملصون بها من عهده ما تفرضه عليهم النصوص الصريحة " . ويرى الشيخ بخيت المطيعى فى كتابه " حقيقة الإسلام وأصول الحكم " ص : ٣٨٧ . أن الرسول كان قد هم أن يكتب كتابا الى أبى بكر يستخلفه فيه لولا أن عاجلته الوفاة .

الخلافة وأساليب ممارسة السلطة ، كل هذه الأمور لم ينظمها القرآن الكريم .
هذا فضلا عن أن الرسول عليه السلام لم يضع بشأنها أحكاما عامة ،
إنما كان يفصل في النادر من الأحيان - في مسائل عرضية ليست بطبيعتها
مما يعد تشريعا عاما ملزما للأجيال التالية . وما كان يصدر عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم في مثل هذه الأمور ، إنما كان يقوم على المصالح
المرسلة ، أي أن أساسه هو المصلحة القائمة في عصره (١).

٦- إذا كان بعض المفكرين قد تابع الشيخ على عبد الرازق في قوله
بأن الإسلام دين فقط وأشاروا صراحة الى ما يذكر عن مساوئ الحكم الديني
وفشل تجربة الحكومات الدينية في الغرب المسيحي فيمكن القول انهم لم
يشيروا الى ذلك الا كمجرد سند لرأيهم الغربي يدعون أنه ، إنما نبت لديهم
كثيرة كما تبيتوه من آيات قرآنية وأحاديث نبوية ، كانوا يتصيدونها ويقدمونها
دون ذكر للأسباب والظروف التي أحاطت بها ، ودون رجوع الى شئ من
التفسيرات التي وردت في كتب كبار المفسرين لها ، حتى أننا لنجد أن ذكرهم
للتلك الآيات والأحاديث لم يكن في حقيقته الا ستارا يخفي وراءه الأسباب
والبواعث الحقيقة التي دفعت بهم الى اعتناق رأيهم .

ولقد فاتهم أن بين المسيحية والإسلام في هذا المقام فارقا كبيرا ، لذلك
فليس ثمة ما يرر نزعة التقليد أو اعمال القياس بين أمرين ليس بينهما من
وجوه التسابه شئ .

فإذا رجعنا الى الديانة المسيحية ألفيناها تقوم على مبدأ الفصل بين
الدين والدولة ، فمن الأقوال المأثورة عن السيد المسيح قوله " ليست مملكتي
في هذا العالم " وقوله : " دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله " ومن ذلك يبين
بجلاء أن الدين المسيحي لم يتضمن إقامة للدولة أيا كانت طبيعتها .

لذلك نجد أن المسيحيين الأولين لم يعمدوا الى شئ من الإصلاح في
المجتمع الروماني الذي نشأوا فيه رغم ما هو معروف من تحريمهم للكثير

(١) ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص : ١١٥ .

من العادات والطقوس القديمة الشائعة فيه (١).

أما الإسلام فلا يعرف أمثال تلك الآيات أو الكلمات التي تدل دلالة بينة على الفصل بين الحياة الدنيا وحياة الآخرة ، ولا الفصل بين الدين والدولة ، بل مزج بينهما وقد تجلى ذلك بعد هجرة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الى المدينة .

وبعكس المسيحية نجد الإسلام قد شرع مبادئ الحدود و القصاص ، وكذلك مبدأ الجهاد والأحكام المالية الى آخر ذلك من الأحكام التي سوف يأتي ذكرها فيما بعد .

٧- اذا كان البعض قد حاول الدفاع عن الشيخ على عبد الرازق بحجة أنه وضع الكتاب اثر الغاء الخلافة العثمانية في تركيا ١٩٢٤م وضعه حين سمع أن الخلافة ستنتقل الى مصر ، ويكون الملك فؤاد هو خليفة المسلمين ، مما دعاه الى أن يذهب في كتابه الى أنه ليس في الإسلام خلافة أو ملك أو نظام حكم ، فإن الرد على ذلك يتمثل فيما يلي :

أولاً : أن الأستاذ على عبد الرازق يذكر في مقدمة كتابه " وليت القضاء بمحاكم مصر الشرعية منذ ١٣٣٣هـ الموافق ١٩١٥ م فحفرني ذلك الى البحث عن تاريخ القضاء الشرعي والقضاء بجميع أنواعه فرع من فروع الحكومة ، وتاريخه يتصل بتاريخها اتصالاً كبيراً ، وكذلك القضاء الشرعي ركن من أركان الحكومة الإسلامية . وشعبة من شعبها ، فلا بد حينئذ لمن يدرس تاريخ القضاء أن يبدأ بدراسة ركنه الأول ، أعني الحكومة في الإسلام ، وأساس كل حتى في الإسلام هو الخلافة والإمامة العظمى ، فكان لابد من بحثها ، شرعت في ذلك كله منذ بضع سنين ولا أزال بعد في مراحل البحث الأولى ، ولم أظفر - بعد الجهد - الا بهذه الورقات أقدمها على استحياء الى من يعينهم ذلك الموضوع .

واذا كان الكتاب قد قدم للمطبعة سنة ١٩٢٥ م ، وقد بدأه الأستاذ سنة

(١) لمزيد من التفصيل ، راجع ، عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، مرجع سابق ، ص: ١٠٩ . وما بعدها

١٩١٥م . فمعنى ذلك أنه قضى فى تأليفه تسع سنوات قبل أن تسقط الخلافة ، وأن الفكرة التى بعثت على تأليفه لم تكن حركة مصطفى كمال ، وتطلع الملك فؤاد الى الخلافة ! هذا ما يعترف به المؤلف فى سطور الكتاب الأولى ، فهل كان المدافعون عن الشيخ أدرى بالحقيقة منه ؟ وهل كان يعجزه أن يقول: لقد فكرت فى الكتاب منذ سقوط الخلافة العثمانية فكتبت الكتاب لأبين أنها باطلة وليست حقا ؟

ولكن لماذا اتجه الشيخ على عبد الرازق الى تأليف هذا الكتاب بعد رجوعه مباشرة من انجلترا ؟

إن الأستاذ الشيخ قد نال عالمية الأزهر سنة ١٩٩١ م، وقضى بالأزهر عاما واحدا يدرس مادة البلاغة ، وقد ألف فيها كتابا عن علم البيان سماه (الأمالى) ثم سافر سنة ١٩١٢ الى انجلترا ، ليدرس السياسة والإقتصاد فلم يتح له أن يتفرغ لفرع معين ، فعاد عن نشوب الحرب العالمية سنة ١٩١٤م ليعين بعد وقت قصير قاضيا شرعيا .

لقد سافر الى انجلترا فى الفترة التى اعقبت سقوط الخليفة عبد الحميد سنة ١٩٠٨ ، وتسلم الحكم جماعة من الضباط سموا أنفسهم (جمعية الاتحاد والترقى) وكان هدفهم الأول الغاء الخلافة تماما ، فعزلوا السلطان الجديد محمد رشاد - الذى لقب بمحمد الخامس - عن كل سلطة ، وأصبح مجرد شخص يعيش حبيسا فى قصره ، وتركوا للأقلام أن تتحدث عن الخلافة بكل منكر فظيع ، وظهر كتاب الأتراك يشيدون بزعامة ضباط الاتحاد والترقى ، ويجعلونهم أبطال الإنقاذ من حكم السيطره والاستبداد ، وكان من الطبيعى أن ترحب الصحافة الأوربية بهذا الإتجاه الهجومى على الخلافة العثمانية (١).

وكان مرجليوث المستشرق الانجليزى من أكبر أعداء الخلافة الاسلامية، وقد أخذ يقرر : " أن مبدأ الحكومة الأوتوقراطية قد ظل مسلما به لايجادل أحد فيه فى الأقطار الاسلامية حتى القرن التاسع عشر ، وذلك حين

(١) محمد رجب البيومى ، الإسلام وأصول الحكم فى الميزان ، مجلة الأزهر ، صفر ، ١٤١٤هـ ص : ١٢ .

وصلت الموجة التي صدرت عن الثورة الفرنسية عن طريق تركيا الى المنطقة الحارة (١).

كذلك كان المستشرق الإنجليزي أرنولد الذي قرر أن الحكومة الإسلامية أوتوقراطية قد ادعى - هو الآخر - أنها مبنية على الوحي الإلهي، وقد جعل واجبا دينيا على الفرد المسلم أن يطيع الحكومة الاستبدادية التي يقوم على رأسها الخليفة (٢).

وقد كان الأستاذان مرجليوت ، وأرنولد من كبار أساتذة اكسفورد التي التحق بها الأستاذ على عبد الرازق على مدى عامين متتابعين ، وكان موضوع حديثهما في الجامعة هو السياسة الإسلامية فاستجاب الأستاذ لما سمع، وهذا موضع العجب ، لأنه أزهري يفترض فيه أن يكون قد درس أصول الحكم في الإسلام وقرأ ما كتبه أساطين العلماء ، ولكن كتابه الذي ألفه ينطق بأنه لم يلم بما قاله هؤلاء الأعلام فكان فريسة سهلة الوقوع ، وحضر الى مصر ليكتب كتابه قبل سقوط الخلافة بتسعة أعوام .

ثانيا : اذا كان الكتاب قد أحكمت خطته ، وكتبت صفحات كثيرة منه قبل أن يلى الملك فؤاد الحكم - كما سبق ذكره في العنصر الأول - فكيف يعقل أن يشرع المؤلف في كتابه وفي ذهنه أن يهدم ملكا لم يتبوأ عرشه بعد ولم تكن تدل الدلائل الى أن الملك فؤاد سيخلف أخاه السلطان حسين كامل ، اذ كان المنتظر أن يخلفه ولده الأمير كمال حسين ولكنه اعتذر فجأة فأصبح الأخ بديلا عن الابن (٣).

اذن فاعتبار الكتاب - وما فيه من هجوم - موجها الى الملك مستبعد ، وهذا ما أكده الأستاذ على عبدالرازق - نفسه - حيث كتب في جريدة السياسة يرد على من ظن أنه بهجومه على الملوك السابقين ، والخلفاء

(١) محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الإسلامية ، (القاهرة : مكتبة دار التراث ، ١٩٧٩) ص ٢٧٢.

(٢) المرجع السابق ، ص : ٢٧٤.

(٣) محمد رجب البيومي الإسلام وأصول الحكم في الميراث ، مرجع سابق ص : ١٤.

السالفين يعنى الملك فؤاد ، وهو قول رده بعض الناقدين ، فأفزع المؤلف الى درجة الهلع وكتب تحت عنوان : " عرش وتاج وذات ملكية " يقول : " أولئك ملوك لم يراعوا للعلم حرمة ، ولا عرفوا للحرية قدرا ، وملك مصر أعز الله دولته ، وما يضيره أن يكون خليفة - هو أول ملك عرفه الإسلام فى مصر ملكا دستوريا ينصر العلم والعلماء ، ويؤيد فى بلده مبادئ الحرية.

الفصل الثانى

المنكرون لسياسية الإسلام من الغرب والرد عليهم

لقد تابع الشيخ على عبد الرازق فى رأيه السالف الإشارة اليه - أيضا - البعض من مفكرى الغرب من أمثال هـ.ب. شرابى (*) الذى الف كتابا عن تطور الفكر السياسى فى الإسلام وقال فيه : " اذا دققنا النظر لا نجد فى الإسلام نظرية مستقلة للحكومة ، اذ كل ما يرتبط بالحكومة والدولة يدخل فى نطاق الديانة ، فلا فاصل بين الأمور الدينية والدنيوية والمسلم الذى يدين بالله وبرسالة نبيه محمد ، عضو من أعضاء الجماعة الإسلامية بحق الإنتماء الى الديانة فقط ، لا بحق القرابه أو اللغة أو العنصر .

ومن الوجهة السياسية تتسم الجماعة الإسلامية أو الدولة الإسلامية ، بسمات أربع وهى :

- ١- أن الله رئيسها والقرآن كما تنزل على النبي دستورها الوحيد .
 - ٢- أن كلمات الله هى الشرع الوحيد ، وليس لجماعة أن تجرى لها شرعا يخالفه .
 - ٣- أن وظيفة دستور الحكومة وشكلها وأحكامها أبدية ، ولا يمكن تغييرها كيفما اختلف الزمان والمكان .
 - ٤- أن الغاية من الحكومة هى اقامة الدين وتنفيذ كلمات الله .
- ويتضح من هذا كما يقول المؤلف أن الشريعة " وهى جملة الأوامر الإلهية

(*) استاذ علم التاريخ بجامعة " جورجيتاون " ولا نعلم عنه سوى أنه تعلم بالجامعة الأمريكية فى بيروت وأتم دراسته بجامعة شيكاغو وتخرج منها سنة ١٩٤٨ ، ثم نال منها شهادة الدكتوراه فى الفلسفة بعد خمس سنوات .

ليست قانونا بالمعنى المفهوم من القانون فى العصر الحديث ولكنها قضايا معصومة ترسم للمسلم أحكام سلوكه فى الحياة^(١).

ولا يعنينا فى هذا المقام أن تناقش تصوير هذا المفكر لحقيقة الإسلام ولكننا نقلناه هنا بحرفه لنسأل " وهل للدستور أو للقانون على الأساس الصحيح فى كل صورة من صورة قاعدة تخالف هذه القاعدة فى جملتها ؟ "

وهل يصل هذا المفكر يوما الى دستور " وضعى " قويم بدأ العمل به فى أمته بجميع تفصيلاته وتعديلاته دفعه واحدة ؟

وهل فى دساتير العالم دستور لم يقم على قواعد ثابتة لا تتغير ؟

إن أقدم الأمم الديموقراطية عملا بالحكم النيابى كما يقول الأستاذ عباس العقاد هى الأمة البريطانية ، ودستورها فى أساسه قواعد لا تقبل التغيير ، ومن هذه القواعد : حرية الفرد ، وحرية الاعتقاد وحرمة المنزل ، ومبدأ المسئولية الوزارية ، ومبدأ السيادة البرلمانية فى وضع القوانين ، ومبدأ سريان القوانين فى جميع الأوقات ، الى آخر ذلك من القواعد ، فهل يكون هذا الدستور هو الدستور الصالح الذى لا غرابة فيه ، ثم تكون الغرابة فى دستور الإسلام^(٢).

إننا لا نغير حرفا من نظام الحكومة الإسلامية اذا قلنا :

- أن قواعد الحكم كلها منصوص عليها فى آيات القرآن الكريم .

- أن الإمام يتولى الحكم بالبيعة .

- أن الإسلام يوجب على المسلم أن تكون فيهم أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر .

(١) هـ . ب . شرايى ، تطور الفكر السياسى فى الإسلام (الحكومات والسياسة بالشرق الأوسط فى القرن العشرين ، ص: ١١ . ونقلنا عن :

عباس محمود العقاد ، ما يقال من الإسلام (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٧٠) صفحات : ١٠٥-١٠٦ .

(٢) عباس العقاد ، ما يقال عن الاسلام ، مرجع سابق ، ص : ١٠٨ .

- أن السيادة التشريعية موزعة بين الإمام وأهل الذكر واجماع الأمة ، أو ما هو فى حكم الإجماع .

-أن الفرد حر مسئول .

- إن مصلحة الأمة أساس فى تطبيق الشريعة وفى وضع الأحكام التى لم تذكر بتفصيلاتها وعوارضها فى آيات الكتاب

- إن المجتمع الإسلامى ينكر احتكار الثروة ويحرم الربح بغير عمل ، ويقرر من ثروة الأمة كلها حصة للعجزة والمحرومين .

- إن الحدود الجنائية لا تعطل أبدا إلا لعلة واضحة من علل الضرورات .

- أن هذه الضرورات مرجعها إلى حق السيادة المطلق ، وهو حق الإمام الراعى وأهل الذكر والرأى المتفق عليه بين جمهرة الرعية .

فهل فى هذا الوصف قيدٌ شعره من الإنحراف عن حقيقة أى دستور فى العالم ؟ وهل هذا الوصف يعد بدعة فى الدساتير التى تصلح للتطبيق وينتظم عليها أمر الجماعات الإنسانية ؟

من هذا المنطلق يمكن القول أن المستشرقين وتلاميذهم ، وأصح من ذلك أن المستغربين " وأتباعهم من الشرقيين هم الذين يبتدون بالإستغراب - أصلا - فى كل بحث من بحوثهم الإسلامية .

وأن هؤلاء لا يكلفون أنفسهم أن يبتدئوا بالبحث فى شئون الإسلام " غير مستغربين " ولا مفرقين بين نظرة ونظرة وميزان وميزان ، ولكنهم لو تكلفوا ذلك فى كل ما بحثوه لعلموا أن الغرابة هنا حاصلة ولكنها فى طريقته وفى اتجاه عقولهم أو نيات ضمائرهم وليس فى الإسلام شئ من الغرابة .

وإذا انتقلنا إلى مفكر غريب آخر فسوف نجد أن الكلام فى هذا الموضوع قد لا يختلف كثيرا .

فعندما يقول المستشرق دافيد دى سانتيليا : أن الإسلام هو دولة الله المباشرة ، هو حكم الله الذى يرعى شعبه ، إن أساس الوحده الإجتماعية المسمى فى المجتمعات الأخرى " بولس Polis و " كيفتاس " Civitas أى الحكومة ، يمثل الله من الإسلام . فالله هو الإسم الذى يطلق على السلطة العاملة فى حقل المصلحة العامة . وعلى هذا يكون بيت المال ، هو بيت مال الله ، والجند هم : جند الله ، حتى الموظفون العموميون ، هم عمال الله .

إن الله فى الشرع الإسلامى يقوم مقام سلطة المدينة Civitas وهو المبدأ الرومانى القديم ، فالله وحده يقيم الأمراء ، والله وحده يجردهم من الإمارة والسلطان (١)

وعندما يقول سانتيليا ذلك فإنه يزعم أن الدولة فى الإسلام هى حكومة الله وحده أو حاكميته وحدها .

وعندما يقول سانتيليا أن الإسلام هو دولة الله المباشرة ، هو حكم الله الذى يرعى شعبه بعينه .. نقول له : ليس هذا هو الإسلام .. فلقد رأيت بعين الكهانة الكنسية الكاثوليكية ، فأسقطت عليه الواقع الذى أقامته فى أوروبا العصور المظلمة ، وأقصى ما يمكن أن يعتذر عنه لصاحب مثل هذا التحليل هو أنه لم ير من الإسلام الا نظرية الإمامة الشيعية ، ففيها وحدها " الله وحده هو الذى يقيم الأمراء " وليس هذا هو الإسلام .

نقول ذلك ولدينا عشرات البراهين المستمدة من انجاز الرسول صلى الله عليه وسلم على جبهة الدولة ، عندما التزم انجازه السياسى هذا بالتميز دوما بين ما هو دين خالص وبين ما هى سياسة تقيم الدولة وتقودها وتنظم المجتمع وتطور عمران الحياة الدنيا .

(١) سانتيليا ، القانون والمجتمع ، ضمن كتاب تراث الإسلام ، طبعة بيروت ١٩٧٢م .
نقلا عن محمد عماره ، الدين والدولة (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٦) ص :

وإذا كان المقام لا يسع الإفاضة في إيراد هذه البراهين ، فإننا نكتفى منها بالبعض ، الحاسم في الدلالة على سياسية الإسلام :

١- ففي غزوة بدر : وبعد أن عسكر الرسول صلى الله عليه وسلم ، بجيش المسلمين ، استعدادا للقتال ، سأله المسلمون ، بلسان الخباب بن المنذر ، عن طبيعة قراره هذا ؟ هل هو دين فله الطاعة والتسليم ؟ أم هو سياسة ورأى ، فيخضع للشورى والبحث والتعديل ؟

سأله الخباب : يا رسول الله ، أرايت هذا المنزل ، أمنزل أنزلكه الله ، فليس لنا أن نتقدمه أو نتأخر عنه ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : بل هو الرأي والحرب والمكيدة .

فقال الخباب : يا رسول الله : أن هذا ليس لك بمنزل ، فأنهض بنا حتى نأتى أدنى ماء من القوم ثم نبنى عليه حوضا ، فنملؤه ماء ، ونشرب ولا يشربون . فاستحسن الرسول رأى الخباب وفعله (١) .

وهنا نلمح التمييز - من الرسول ومن المسلمين - بين ما هو دين خالص وما هو سياسة لأمر الجيس كشأن من شئون الدولة والدنيا .

٢- وفي غزوة الخندق - (سنة ٥ هـ) - عندما اشتد الأمر على المسلمين في المدينة المحاصرة ، سعى الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الى عقد معاهدة " مع قادة " غطفان " وأهل " نجد " يتخلون بموجبها عن حلفهم مع قريش ، ويفكون حصارهم للمدينة ، لقاء حصولهم على ثلث ثمار المدينة .. وبعد أن تمت المفاوضات ، وأعد مشروع المعاهدة ، وقبل امضائه ، استشار الرسول قائدى الأنصار : سعد بن معاذ ، وسعد بن عباد ، فدار بينهم هذا الحوار ، الذى بدأه سعد بن معاذ بقوله :

(١) ابن عبد البر ، الدرر فى اختصار المغازى والسير (طبعة القاهرة: ١٩٦٦) ص ١١٣ .

- يا رسول الله ، أهذا أمر تحبه فنصنعه لك ، أم شئ أمرك الله به فنسمع له ونطيع ؟ أم أمر تصنعه لنا ؟

- فقال صلى الله عليه وسلم ، بل أمر أصنعه لكم . والله ما أصنعه الا لأنتى قد رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة .

- فقال سعد بن معاذ : يا رسول الله ، والله لقد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان ، وما طمعوا قط أن ينالوا منا ثمرة الا بشراء أوقرى (ضيافة) ، فحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك نعطيهم أموالنا !؟ والله لا نعطيهم الا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم . فنزل الرسول - صلى الله عليه وسلم ، مسرورا على رأس أصحابه ، وعدل عن رأى الذى كان قد ارتآه ، وقال لقادة غطفان : انصرفوا ، فليس لكم عندنا الا السيف ، وتناول الصحيفة (مشروع المعاهدة) فمحاها (١) .

فهنا أيضا ، تمييز من الصحابة ، قادة الإتصار ، عند مداولاتهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بين الدين وبين السياسة ، فلما وجدوا أن ما أشار به الرسول لم يكن وحيا ودينا خالصا يستجوب السمع والطاعة ، قدموا مشورتهم واجتهادهم ، الذى بدل الموقف ، لأن القضية سياسة وحرب واقتصاد ، وعلى رأيهم نزل الرسول صلى الله عليه وسلم (٢)

٣- إننا نجد لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، موقفا صريحا يدعو فيه صحابته وقادة جيوشه الى التمييز بين " حكم الله " سبحانه ، الذى هو قضاء دينى قد اختص به وأودع الوحي بعضا منه وبين ما هو سياسة وحرب واقتصاد وشئون تتعلق بالمجتمع والدولة ، مما لم يرد فيها نص قطعى الدلالة والثبوت .

ذلك أن تقديرنا للأمور وقرارنا فيها هو " حكمنا نحن " وليس

(١) ابن عبد البر ، الدرر فى اختصار المغازى والسير ، مرجع سابق ، ص : ١٨٤ .

(٢) محمد عمارة ، الدين والدولة (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٦) ص : ٥٤ .

لإنسان، حتى ولو كان صحابيا جليلا أو سيفاً من سيوف الله أو أميراً من أمراء رسوله ، أن يدعى أنه يحكم بين الناس بحكم الله ، ولا أن قراره هو كلمة الله .

ينهى الرسول صلى الله عليه وسلم صحابته عن انتحال هذه السلطة الدينية الالهية ، ويطلب من قادة الجيوش وأمراء السرايا أن تكون معاهداتهم مع من يحاربون ويصالحون معاهدات واتفاقات موضوعة في الإطار البشرى والسياسى دون أن يزعم لها نسبة تخرجها من دائرة الرأى والاجتهاد ، وتضفى عليها قداسة حكم الله .

فلقد روى عنه ، صلى الله عليه وسلم ، أنه كان إذا أمر (بتشديدالميم المفتوحة) أميراً على جيش أو سريه أوصاه :

" إذا حاصرت أهل حصن ، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا " (١).

فهو هنا يدعو الى التمييز بين حكم الله وقضائه (المأخوذ من النصوص القطعية الدلالة والثبوت وحدها) ، وبين حكم الناس وسياستهم وحربهم وقضائهم ، وينهى عن أن يضفى البشر على أحكامهم الاجتهادية صبغة الهبة تمنحها قداسة أحكام الله .

ولو لم يكن فى سنته ، صلى الله عليه وسلم ، غير هذا الحديث الشريف لكفى فى رفض الإسلام للسلطة الدينية الكهنوتية ، ولقام دليلاً على خطئ الرأى الذى زعم أصحابه أن حكومة النبى وسياسته للدولة إنما كانت هى حكومة الله وحاكميته التى تجعل الدولة والسياسة ديناً خالصاً ، فتتزع من الأمة الحق فى أن تكون مصدراً للسلطة والسلطان فيما لم يسبق فيه حكم الله (٢).

(١) رواه مسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجة والدارمى وابن حنبل وذكره الدكتور محمد عماره فى كتابه الدين والدولة ، ص : ٥٧.

(٢) محمد عماره ، الدين والدولة ، مرجع سابق ، ص : ٥٨.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد - فى القول بعدم سياسية الإسلام - بل حاول بعض المستشرقين - كما ذهب الى ذاك الشيخ على عبد الرازق من قبل - أن يتخذوا من عدم نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على من يخلفه دليلا على إنكار سياسية الإسلام .

ومن المعروف أن هذا الموضوع - الذى سبق أن أشرنا اليه فى الرد على الشيخ على عبد الرازق - من الموضوعات التى كثرت فيها الروايات وتعددت واختلفت حتى تضاربت ، زاد بعضها وأوجز البعض الآخر - سواء من مفكرى الإسلام أو الغرب - وقد أتاح التعارض بين الروايات ، والمغالة فى بعضها ، للمعترضين وأصحاب الهوى ضد الإسلام والحاquدين عليه فى كل عصر ومصر حجة يعتصمون بها لينفثوا من خلالها سمومهم ، ويوجهوا سهامهم المسمومة اليه ليوهنوا من أقوى ركيزة فى الإسلام ، وهى الشورى فى اختيار الحاكم الأعلى للدولة ، وهم يمعنون فى ذلك مع نص القرآن الكريم صراحة بأن المسلمين " أمرهم شورى بينهم " ، ومع تطبيق الرسول صلى الله عليه وسلم لهذه القاعدة بعدم النص على من يخلفه .

وقد حاول أحد المستشرقين أن يجد تعليلا لترك رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الأمر فقال : لعل مرضه فى أيامه الأخيرة هو الذى منعه من ذلك ، ولكن هذا الكلام ظاهر البطلان ، وكان يجب على صاحبه أن يسأل نفسه أولا قبل أن يدلى به ، لو كان فى نية رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يستخلف فما الذى منعه طوال السنين العديدة التى سبقت تلك الأيام الأخيرة ؟ وهل كان المرض من الشدة بحيث جعله غير قادر على التحدث لمن حوله ؟!

ويرى الأستاذ - ت أرنولد أن السبب - فى عدم الإستخلاف - هو أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يشأ أن يخالف التقاليد العربية التى كانت متبعة فى عصره ، ومن تلك التقاليد - كما زعم - أن القبيلة كانت تترك

حرة لتختار من يحكمها (١)

وهذا رأى ظاهر البطلان - أيضا - لأنه لم يكن هناك تقليد معين واحد بين العرب ، بل كانت هناك تقاليد عديدة ، وقد وجدت بينهم الحكومات الوراثية ، كما عرفوا الفوضى وترك الأمور على فطرتها ، ولأن المجتمع الإسلامى قد قام على أساس الرابطة الدينية لا القبلية ، فالشئ الذى عنى به الإسلام تماما هو محو التنظيم القبلى ، وتنشئة مجتمع سياسى ، على نسق جديد (٢) .

ويبدو أن التفسير الصحيح لهذا الأمر - عدم النص - يكمن فى أن ترك الأمر لشورى المسلمين كان مقصودا لما يترتب عليه من عدم الزام المسلمين الا بما يلائم مصالحهم فى العصور المختلفة ، كما أن هذا التصرف النبوى يعتبر دليلا على الاعتراف بإرادة الأمة ، سواء أكانت هذه الإرادة تستطلع عن طريق تفويض أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة أم كان التعبير عنها حقا لكل فرد من أفراد الأمة على حدة (٣) .

وقد أستقر الرأى على انتخاب أبى بكر ليس كما يقول الأستاذ ت أرنولد ، جريا مع فكرته غير الصحيحة التى سبق تبيان زيفها من تشبيهه لهذا المجتمع الجديد بالتنظيم القبلى ، وليس متابعة للتقاليد المألوفة عند العرب منذ القدم ، من النظر الى السن والنفوذ ، ولكن لما كان يتمتع به أبو بكر رضى الله عنه بين الصحابة ، من مكانة دينية عالية يقر له بها الجميع راجعة الى سبقه فى الإسلام وحسن بلائه فى سبيله ، وطول صحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعظيم اخلاصه ورسوخ ايمانه ، ثم الى صفاته العقلية والخلقية النادرة التى جعلت من شخصيته المثل الكامل للمسلم ، والتى

(1) Arnold, The Caliphate (London: Macmillan, 1924) P P; 14-19.

(٢) محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة : مكتبة دار التراث ١٩٧٩) ص : ٣٥ .

(٣) محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية (القاهرة : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٨٣) ص : ٧٣ .

عبر عنها عمر رضى الله عنه فى قول موجز : " ليس فيكم من تتقطع الأعناق اليه مثل أبى بكر " .

ولو جرت الأمور وفق تقاليد العرب لآثروا انتخاب ابن عبادة زعيم الخزرج ، أو أبا سفيان ، رأس شيوخ بنى أمية ، أو العباس ، عميد الهاشميين ، وقد كان منهم من هو أسن من أبى بكر ، ولما عدل المنتخبون من هذه الأسر القوية الى فرع تيم البعيد الذى كان أقل نفوذا .

وقد حاول البعض الآخر من المستشرقين - أن ينال من سياسية الإسلام ، وذلك بسبب استبداد بعض حكام المسلمين ، واستغلالهم للصبغة الدينية للخلافة - على حد قولهم - ومن هؤلاء المستشرقين :

- موير Muir الذى ذكر فى كتابه " الخلافة " أن المثال والنموذج للحكم الإسلامى هو الحاكم المستبد المطلق .

- وماكدونالد Mac donald الذى ذكر أن الإمام يحكم كحاكم مطلق ومرجليوت Margoliouth الذى ذكر مبدأ الحكومة الأوتوقراطية ، قد ظل مسلما به لا يجادل أحد فيه فى الأقطار الإسلامية حتى القرن التاسع عشر ، وذلك حين وصلت الموجه التى صدرت عن الثورة الفرنسية عن طريق تركيا الى المنطقة الحارة ، ثم يقرر أن ملائمة المنطقة الحارة للمبادئ الدستورية موضع شك (١) .

وعن هذا الموضوع :

استغلال بعض الحكام المستبدين - المسلمين للصبغة الدينية للخلافة - نقول :

إن الكلام هو عن الحكم الإسلامى ، أى الحكم الذى يرضاه الإسلام ويأمر به ، لا عن بعض الخلفاء والولاة من المسلمين ، فإذا كان التاريخ يعرف منهم من مال به الهوى أحيانا فاستبد وجار ، فليس الإسلام مسئولاً عنه ، ولا يقال أن الإسلام يرضى بما كان منه ، لأن الإسلام لا يرضى إلا

(١) محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة : مكتبة دار التراث ، ١٩٧٩) ص : ٢٥٢ .

الحكم العادل القائم على الشورى . هذه واحدة ، أما الثانية : فما صلة حرب بعض الأقطار أو بردها بالميل عن المبادئ الدستورية أو قبول هذه المبادئ والعمل بها في الحكم ؟!

وأين كانت فرنسا وغيرها من سكان المناطق الأوروبية الباردة حقا، والتي كان حكامها غارقين في الظلم والاستبداد ، من المناطق العربية الإسلامية التي قام فيها أعلى صرح للحكم الشورى العادل الذي لم يظفر التاريخ من بعد بمثال يشبهه أو يقاربه .

والحق - كما يذكر الدكتور يوسف موسى - أن هؤلاء المستشرقين، وأمثالهم من الغربيين ، قوم يدفعهم الغرض والهوى ، بل الحقد على العروبة والإسلام والمسلمين الى مجانية الحق في أحكامهم ، وهم مع هذا يزعمون أنهم من المؤرخين النقدة الأحرار (١) .

وحقدا على الإسلام وأهله يحاول بعض المستشرقين النيل منه فيقول :

إن القرآن يسلب الإنسان حريته وإرادته وأنه يحصر الإنسان ضمن دائرة سلبية من عدم الاكثرات ، لما رثى من نص القرآن على أن الله يختار اصفياه في هذه الحياة الدنيا ، ولما كتب من نصر لمن يجب أن ينتصروا ، ومن هلك لمن يجب أن يهلكوا في المعارك (٢) .

ونحن لا نرى ذلك من الحق لأنه إذا كان هذا الأمر يبدو فيه شيء من الغموض لأن من آيات القرآن ما يبين أن الإنسان مسير مثل قوله تعالى :

(١) محمد يوسف موسى ، نظام الحكم في الإسلام (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٣) ص : ٢١٤ .

(٢) راجع في ذلك : محمد عبد الغنى حسن ، الإسلام بين الأنصاف والجحود (القاهرة : مؤسسة المطبوعات الحديثة ، بدون) ص : ٦٦ .

" وما تشاءون الا أن يشاء الله " الإنسان / ٣٠ .

" حق عليهم القول " فصلت / ٢٥ .

" إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى " الأنبياء / ١٠١ .

" ومنهم من حقت عليه الضلالة " النحل / ٣٦ .

" حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين السجدة / ١٣ .

ومنها ما يبين أن الإنسان مخير مثل قوله تعالى :

" كل نفس بما كسبت رهينة " المدثر / ٣٨ .

" فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " الكهف / ٢٩ .

" كل امرئ بما كسب رهين " الطور / ٢١ .

" وكل انسان أئزمناه طائره فى عنقه " الإسراء / ١٣ .

" قل لا تسألون عما أجرمنا ولا نسال عما تعملون " سبأ / ٢٥ .

" ولا تزر وازرة وزر أخرى " الإسراء / ١٥ .

فالواقع أنه ليس هناك غموض على الإطلاق ، كما أنه ليس هناك تناقض أيضا بين هذه الآيات ، ولم يكن التناقض الا فى وهمنا نتيجة عدم الفهم ، وأصبح من السهل علينا أن نفهم أيّتين متناقضتين فى الظاهر مثل قوله تعالى :

" فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر "

وقوله تعالى : " وما تشاءون الا أن يشاء الله " .

ففى الآية الأولى يصف الله سبحانه وتعالى ارادة الإنسان الحرة ، وفى الآية الثانية يتكلم سبحانه عن ارادته الإلهية وهى القدر .

وما بين الإثنين من تناقض هو تناقض فى الظاهر فقط ، فالله لا يريد للإنسان الا ما يريد الإنسان لنفسه والدليل على ذلك قوله جل شأنه:

" ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيرا " .

فمن يختار طريق السوء ويرى الله في نيته الأصرار فإنه لا يكرهه على الخير وإنما يختار له ما اختار هو لنفسه ، ويمد له في غيه ، ويمهد له أسباب الشر تمهيدا حتى يخرج ما يكتمه ويتلبس بفعله ويحق عليه العذاب ، والدليل هنا واضح في قوله تعالى :

" نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا "

هنا الجبر هو عين الاختيار ، ولا تناقض لأن إرادة الله - هنا - هي إرادة العبد التي اختار بها ما اختاره لنفسه .

يقول الله تعالى :

" وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى "

وهنا تتلقى الثنائية حيث يؤكد جل شأنه في أية أخرى ذلك بقوله : " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " الرعد/ ١١ .

وأود أن أشير إلى أن تهمة الجبرية المؤدية إلى التواكل هي تهمة لم يكف المستشرقون والأوروبيون عن ترديدها في أية مناسبة ، ولا يزالون إلى اليوم يرددونها كأنها نعمة محبة إليهم ، وقد أشرنا إلى كلمة الحق فيها .

ولكن يبدو أن السبب الذي حمل المستشرقين المغرضين على القول بهذه التهمة هو ما أصاب المسلمين من تأخر في عصور انحطاطهم ، بل أن هؤلاء المستشرقين قد زعموا أن تلك الجبرية قد عطلت في المسلمين إلى جانب حرية الإرادة - حرية العمل والتصرف ، وجعلتهم آلات مسيرة ، وأشاعت فيهم التواكل والرضا بالمكتوب المقدر ما دام لا مفر منه .

وذهب بعضهم إلى أن هذه الجبرية في الإسلام كانت سلاحاً ذا حدين ، ففي عهود الغزوات والفتوحات الأولى للإسلام كان المسلمون يتساقطون في الميدان باسمين لأنهم يستشهدون في سبيل الله ، وأن المصير الذي سيلقونه في هذه المعارك مكتوب عليهم من قديم الأزل ، فلا يستأخرون عنه ساعة

ولا يستقدمون . فأفادت هذه الجبرية في نشر الإسلام على مقياس واسع . ولكنها هي نفسها قد استحالَت بعد عصور الفتح والجهاد الى معول هدام ، يثبِط العزائم ويقعد النفوس عن العمل ما دام كل شئ مقدرا و مكتوبا، فخارت بذلك أنفس المسلمين وضعفت عن الكفاح (١).

وممن أطال القول في ذلك، الكاتب الأمريكي " واشنجتون أرفنج " مؤرخ سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم .

والحق أن نسبة ما منى به المسلمون المتأخرون من تواكل الى الدين الإسلامى هو اتهام غير منصف لهذا الدين ، واساءة تأويل لعقائده ومبادئه، فليس فى الآيات التى تدل على حتمية الموت والمصائب ما يوحى بتواكل أو تراخ عن السعى الا عند أصحاب العقول البليدة، والهمم الخاملة .

كذلك فإن الدين الذى يدعو الى العمل والسعى ، ويقرر أنه ليس للإنسان الا ما سعى لا يعقل أن يكون ديناً تواكلياً . كما أن حتمية القضاء لا تمنع من السعى والمشى فى مناكب الأرض والأكل من رزق الله. وقد حض النبى صلى الله عليه وسلم على العمل - حتى ولو كان ضيعا - وأشار الى أن نبى الله داود كان يأكل من عمل يده .

والواقع أن ما جاء فى القرآن الكريم من آيات تدل على القضاء المحتوم كان فى موضعه الملائم ، فقد تكون الآية للتحميس والحث على الجهاد والاستشهاد فى سبيل الله ، وحينئذ يكون الفرار من الموت فراراً من قضاء الله .

وقد تكون الآية لتهوين المصيبة على النفس وتخفيف وقعها ، وذلك مثل قوله تعالى :

" قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولانا ، وعلى الله فليتوكل المؤمنون " .

(١) راجع فى ذلك ، محمد عبد الغنى حسن، الإسلام بين الإنصاف والجحود، مرجع سابق، ص: ٧٩.

وقوله تعالى :

" قل أن الموت الذى كفرون منه فإنه ملائكم "

وقوله تعالى :

" ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها ، إن ذلك على الله يسير . "

فالإسلام بعيد عن أن يحمل المسلمين على التواكل ، وهو الذى

يدعوهم فى مواطن كثيرة الى العمل ، والسعى ، والسير فى الأرض . وما فيه من آيات القضاء والقدر إنما هو علاج للنفس وتسكين لها ، لا إغفال للأعمال وتهوين لها .

ففى الإيمان بالقضاء والقدر طمانينة تجعل ثمرة السعى فى الحياة لذيدة حين النجاح ، وسائغة عند الإخفاق ، وبهذا يتم التوازن فى سعادة الإنسان .

على أن الحتمية فى الإسلام ليست شيئاً مفروضاً لا سبيل الى تغييره ، ففى القرآن نفسه - كما سبق القول - اية واضحة وصريحة فى صميم هذا المعنى : وهى قوله تعالى :

" إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " . فهناك إذن تغيير ، يتنافى مع الحتمية وهناك إذن تغيير من الله متى صحت ارادة الإنسان وعزمه على التغيير ، وليس هناك مجال لتوسيع الحرية الإنسانية أكثر من هذا الجال .

ولو اشنجن أرفنج فى الجبرية الإسلامية كلام له خبئ وقد يكون من الضرورة معرفته لمعرفة مدى تهافتة من ناحية ، والرد عليه من ناحية أخرى .

يقول أرفنج : " والقاعدة السادسة والأخيرة من قواعد العقيدة الإسلامية هى : الجبرية ، وقد أقام محمد جل اعتماده على هذه القاعدة لنجاح

شئونه الحربية ، فقد قرر أن كل حادث يقع في الحياة قد سبق في علم الله وتقديره ، فكتب في لوح الخلد قبل أن يبرأ الله العالم ، وأن مصير كل إنسان وساعة أجله قد عينت تعينا لا مرد له، فلا يمكن أن تتقدم أو تتأخر بأى من مجهودات الحكمة الإنسانية أو بعد النظر ، بهذا الإقناع كان المسلمون يخوضون غمار المعارك دون أن ينال منهم الخوف . فما دام الموت فى هذه المعارك معناه الإستشهاد الذى يسرع بصاحبه الى الجنة ، فقد كانت لهم الثقة بالفوز فى حالى الإستشهاد أو الإنتصار .

" هذا المذهب الذى يقرر أن الناس غير قادرين بارادتهم الحرة على إجتناى الخطيئة أو النجاة من العقاب ، يعتبره بعض المسلمين منافيا لعدل الله ورحمته، وقد تكونت عدة فرق جاهدت ولا تزال تجاهد لتهوين هذا المذهب المحير وايضاحه " .

" وقد ألهم محمد مذهب الجبرية من وحى الساعة ، فكان ذلك الهاما معجزا لحدوثه فى أنسب أوقاته ، فقد حدث توا بعد غزوة أحد المنكودة التى ذهبت بأرواح عدد غير قليل من أنصاره ، ومن بينهم عمه حمزه ، عندئذ ، وفى برهة وجوم وهلع تحطمت أثناءها قلوب أصحابه المحيطين به ، أصدر هذا القانون ينبئهم أنه لا مفر لإنسان من أن يتوفى ساعة أجله ، فى فراشه كان أو فى ساحة الوغى " .

" أية عقيدة يمكن أن يصورها صاحبها أدق من هذا التصوير ، ليدفع بها للغزو طائفة من الجنود الجهلاء الأغرار دفعا وحشيا ، اذ يقنعهم عن يقين بالفئ لمن يبقى ، والجنة لن يموت ، ولقد جعلت هذه العقيدة جند المسلمين لا يكاد يغلبه غالب ، لكنها احتوت كذلك السم الذى يقضى على سلطانه ، فمنذ اللحظة التى كف فيها خلفاء النبى على أن يكونوا غزاة فاتحين، ومنذ أغمدوا سيوفهم بصفة نهائية ، بدأت العقيدة الجبرية تعمل عملها الهدام ، فقد أرفف السلم أعصاب المسلمين، كما أرففها المتاع المادى الذى أباحه القرآن ، والذى يفصل فصلا حاسما بين مبادئه ودين المسيح : دين

الظهر والإيثار ، فصار المسلم ينظر الى ما يصيبه من بأساء على أنها بعض ما قدر الله عليه ، ولا مفر منه ، ويجب الإذعان له واحتماله ما دام كل جهد وكل حكمة انسانية عبثا لا نفع له " (١)

ومن الواضح أن فى كلام أرفنج كثيرا من المغالطات ، فليس فى الإسلام ولا فى القرآن ولا فى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم القولية أو الفعلية ما يشير أدنى إشارة الى : أن كل جهد وكل حكمة انسانية عبث لا نفع له . وآيات القرآن بين أيدي المستشرقين وأيدينا تشهد بأن عمل الإنسان لا يضيع ، وسعيه لا يذهب سدى ، يقول تعالى : " إني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى " . ويقول جل شأنه : " فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره " . ويقول عز من قائل " إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا " .

فكيف تضيع الجهود والمساعى فى دين ضمن الله فيه لكل عامل جزاء يوفاه ، وأجرا يلقاه ؟ وعدلا يراه ؟

وأنظر الى مغمز أرفنج فى كلامه هنا عن القرآن ، فقد زعم أن النبى صلى الله عليه وسلم " أصدر هذا القانون " يريد بذلك أن يكرر النعمة الاستشرافية التى تقول أن القرآن من تأليف النبى وكتابه ، وأنه ليس وحيا أوحى به من الله .

وأنظر أيضا الى زعمه أن آيات القضاء والقدر فى القرآن صدرت بعد غزوة أحد ، مع أن هذه كثيرا من هذه الآيات نزل فى مكة ، قبل غزوة أحد ببضع سنين . وأنظر الى اتهامه لصحابة رسول الله الأجلاء ، بأنهم طائفة من الجنود الجهلاء !!.

من هذا نرى أن الإسلام متهم على كل حال ، ومتهم حين لا يكون

(١) راجع فى ذلك : محمد حسين هيكل ، حياة محمد القاهرة : وكذلك محمد عبد الغنى حسن ، الإسلام بين الاتصاف والجهود ، مرجع سابق ، ص : ٨١ ، ٨٢ .

هنالك موضع للاتهام ! ومتهم حين يكون التخلف أو التأخر بين المسلمين أنفسهم ، لا فى الإسلام نفسه ، وهنا نرى الأصوات ترتفع من كل مكان ، ونرى التهم توجه فى غير اعتبار ولا مقدار .

وما ذنب الإسلام نفسه حين ضعف بنوه لعوامل سياسية وغير سياسية كثيرة يعرفها المستشرقون ، فيقال أن الجبرية الإسلامية هى التى أضعفت المسلمين ، ولكن أين كانت تلك الجبرية حين كان المسلمون يفتحون كل شبر من الأرض ، ويقتحمون على الملوك والملوكيات القديمة أسوارها ، فلا يقف فى سبيلهم شئ ، ولا تصدهم قوة ولا عدة ؟

وأين كانت الجبرية الإسلامية حين كان المسلمون فى إوج مجدهم

وقوتهم قبل أن تسرى عوامل الإتحلال فى كيانهم ؟

إن هذه الجبرية التى يزعمونها عاملا بين عوامل ضعف الإسلام - التى سبق أن دحضنا وجودها أصلا فى الإسلام - لم تمنع الإسلام ولا المسلمين من أن يذهبوا فى الفتوح وفى نشر الدعوة وما يتبعها الى أبعد الغايات .

فإذا ضيقت على الناقدين الجاحدين الخناق فى تهمة باطلة ، فما أسهل ما يدخلون عليك من باب آخر ، كأنهم يعدون كل فضل وفضيلة فى الإسلام بابا يستحق أن يوصدوه ، أو يفتحوه للنقاش والمماحكة والجدال ، على قدر ما تسمح الأحوال .

ويؤكد صدق ما قلناه ما كتبه الأمريكى الحاقد فيليب إيرلاند فى بحثه الذى القاه فى مؤتمر عالمى ضمن جماعة من رجال الاختصاص العالمى فى مسائل المشرقيات والإسلام ، وقد لف الباحث ودار ، ورجع الى القديم والحديث ، والى البادية والمدنية ليقول أن الإسلام ليس دينا ديمقراطيا^(١) ولكن توجد ظروف ملائمة جدا للديمقراطية فى داخل الإسلام !! وأنكرووجود

(١) محمد عبد الغنى حسن ، الإسلام بين الإصاف والجود ، مرجع سابق ، ص : ٨٥.

ديمقراطية سياسية فى الإسلام فقال :

" أما وجود ديمقراطية سياسية فى الإسلام فمسألة فيها جدال ، وأرى لجملة أسباب أنها لا توجد فيه الآن " (*) .

ولا أجد من طرائف التعبيرات مثل هذا التعبير الذى يثير ألوانا من الإشفاق على هذا الباحث ، إن لم يثر أشياء أخرى غير الإشفاق .

" فالآن " وبعد أربعة عشر قرنا من الزمان منذ ظهور الإسلام لا توجد ديمقراطية سياسية فى هذا الدين ، وقد يفتح الله بعد ذلك على أوروبى أو أمريكى أو أى شخص من جنس غيرهما فيدخل لنا فى الإسلام هذه الديمقراطية السياسية المفقودة !!

لقد نسى هذا المسكين أو تناسى أن الإسلام ليس من صنع بشر ، ولا من عمل محمد صلى الله عليه وسلم كما يزعمون حتى يقال أنه فاتته أمور وأمور ، ونسى المسكين أو تناسى أن الديمقراطية السياسية إذا لم تكن قد جاءت فى الإسلام عن طريق الوحي والقرآن والسنة التى تفسره ، فلا خير فيها أن تجئ معارة ومستوردة من تجارب الذين يتشددون بها وهم لا يعرفون كيف يطبقونها فى بلادهم أو فى البلاد التى نكبت بالإستعمار .

فالديمقراطية الأثينية مثلا - التى يعتبرونها المثل الأعلى للديمقراطيات فى العالم - وإن كانت قد جعلت السلطة فى يد مجموع الأفراد، واعترفت لهم بحرية التعبير عن آرائهم السياسية إلا أنها قد لقيت نقدا كثيرا من كبار فلاسفتها - أثينا - وعلى رأسهم أفلاطون الذى لم يجد فيها الا صورة لحكم الخوغاء ، وكان متأثرا فى ذلك بارسقراطية ، وبإعدام النظام الديمقراطى لأستاذه سقراط ، كما أخذ عليها أيضا - فى بعض محاوراته - التسرع أو الإرتجال فى أجل المسائل وأخطرها ، فضلا عن أنها لا توكل الوظائف الى متخصصين ، ولإتما الى أفراد وصلوا الى مناصبهم بالمصادفة البحتة أو القرعة .

(*) يعنى هذا الكاتب بالآن سنة ١٩٥١ .

وقد أخذ على ديمقراطية أثينا - أيضا - عدم الإستقرار فى الأحكام الى حد أن كانت المجالس الشعبية تصدر قرارا تم تلغيه فى اليوم التالى ، وهى تطلب التغيير لا لفساد القديم ، وإنما لمجرد الرغبة فيما هو جديد .

كذلك فإن مفهوم الديمقراطية الأثينية المباشرة كان أساسه ارستقراطية ، وليس ديمقراطية حيث أن الواقع يؤكد أن حكم الشعب - لديهم - كان يعنى حكم المواطنين ، وقد كانوا أقلية بالنسبة لمجموع السكان .

فإذا قارنا ديمقراطية اليونان المباشرة - التى كانت فى بلد دون آخر والتى لم تعد تصلح فى زمننا ، بعد أن أصبح المواطنون ، فى أى دولة يعدون بالملايين ، ولم يعودوا مثل عدد سكان دولة المدينة - بالشورى فى الإسلام ، فإنه يظهر جليا أن حكم الغوغاء عند اليونان - على حد تعبير أفلاطون - يقابله فى الإسلام رأى رشيد يتجلى بأوضح معانيه فى غزوة بدر الكبرى وغيرها ، كما أن التسرع أو الإرتجال فى أجل المسائل وأخطرها ، يقابله فى الإسلام بحث وتحري للمصلحة العامة ، جعل بعض العلماء يصفها - الشورى - بأنها :

" أعمق فى حياة المسلمين من أن تكون مجرد نظاما سياسيا للدولة ، بل طابع أساسى للجماعة كلها " (١) .

كذلك اذا كانت الديمقراطية الأثينية - بشهادة أحد أهلها وهو أفلاطون لا توكل الوظائف الى مختصين وإنما الى أفراد وصلوا الى مناصبهم بالمصادفة البحتة والقرعة ، فإن الشورى فى الإسلام لا توكل الا الى ذوى رأى الناضج والخبرة بالأمور التى تعرض للشورى ، وليكون الشخص من أهل الشورى فى الإسلام يجب أن تتوافر فيه مجموعة من الشروط على رأسها : الدين ، والعقل مع التجربة السالفة ، والعلم ، والأمانة .

(١) سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، المجلد السابع ، ج ٥ ، ط ٥ ، (بيروت دار احياء التراث العربى ، ١٩٦٧) ص : ٢٩٠ .

وإذا كانت الديمقراطية الأثينية قد أخذ عليها عدم الاستقرار في الأحكام، وسرعة تغييرها لا لفساد القديم ، وإنما لمجرد الرغبة فيما هو جديد كما سبق الحديث ، فإن الشورى في الإسلام تعمل على اصلاح العيوب وممارسة النقد الذاتى البناء مما يعمل على تثبيت الحكم ويضمن استقراراً أفضل (١).

وإذا كانت الديمقراطية الأثينية تشير الى حكم الشعب ، وإن لم تطبقه وذلك لإقتصار الحكم على المواطنين الأحرار الذين مثلوا أقلية بالنسبة لمجموع السكان ، فإن الشورى قد احتوت على نفس المعانى والمضامين التى أتت بها الديمقراطية ، فمناداة الديمقراطية بحكم الشعب لم يكن غريباً على الشريعة الإسلامية التى أقرت ذلك المبدأ منذ البداية ، فمنهج الشورى يعنى المساواة بين أفراد الأمة وانعدام الفروق حتى بين الخليفة وأدنى رجل من أفراد الشعب ، والجميع أفراد الأمة الحق فى المشاركة فى بناء هرم السلطة " كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته " .

تلك هى الديمقراطية الأثينية - على حقيقتها - والتى حاول البعض أن يعلى من شأنها ويرفع من قدرها ، نجدها تتضائل أمام المبدأ الإسلامى ، السماوى المحكم ألا وهو الشورى .

وإن كان لا يصح لنا أن نقارن شيئاً متغيراً بتغير الأزمان - الديمقراطية - بمبدأ أزلى ثابت - الشورى - ولا أن نقارن مبدأ علوياً سماوياً بنظام وضعى انسانى نشأ فى مجتمع لم يكن قد عرف بعد طريق الإيمان الربانى ، إلا أن مهاجمة الغربيين للإسلام وتشكيكهم فى سياسيته ، جعلتنا ننتهز هذه الفرصة لنقدم للعالم كله الصورة المشرقة العظيمة للشورى ، ذلك لأن الشورى مع عظمة خيرها وامتداد بركتها وعظمة نظامها ، نجد أبنائها وجنودها وعلماءها لم ينهضوا ليقدموا عظمة القواعد الربانية التى تقوم عليها ، وعظمة الأسس الإيمانية التى تبنى عليها ، وعظمة النظام

(١) على محمد لاغا ، الشورى والديمقراطية (طرابلس ، لبنان ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) ص : ١٤٤ .

التماسك المتكامل الذى يمثل مبدأ الشورى فى الإسلام ، أنهم لم ينهضوا كذلك فى ممارسة ايمانيه نامية لتلك القاعد والأسس ، حتى تصدق الممارسة الإيمانية فى عمل صالح يستوعب الجهود والطاقات المؤمنه لتقدم للبشرية الصورة التطبيقية العملية مستكملة التفاصيل التى مازلنا نبحث عنها ^(١) .

فكل من كتب عن هذا الموضوع - الشورى والديمقراطية - تحدث عن هذه وتلك مبنيا فضل الشورى على ما عداها من أنظمة ومبادئ ، بحيث لم يعد هناك مجال لتقليب النظر مرة أخرى ، بعد أن استقر الرأى على هذه الأفضلية .

الا أنه من العجيب أن نرى بعد ذلك من ينظر الى الإسلام على أنه نوع من الديمقراطية ، ثم يبتدع لنا مصطلحات جديدة ، فيقول أنه مزيج من الشورقراطية حيث يلتزم الحاكم بالشورى مع كل محكوم صغر أو كبر ، ومن الشريعوقراطية حيث هى دستور الهى ^(٢) وكأنه يريد أن يتحدث عن حكم الشورى وحكم الشريعة انطلاقا من أن الجزء الأخير للمصطلحين يعنى الحكم أو السيطرة .

ولكن ما الذى يدعونا الى ذلك ، وهل عجز مصطلح الشورى أو الشريعة أن يعبر عن مضمونه الفعلى حتى نلتمس له مساعدا غريبا لتوضيح مفهومه ، وكيف نعتبر الإسلام ديمقراطيا وهو أجل من أن يوصف بهذا الوصف ؟ .

وفى هذا الصدد نجد أن الدكتور محمد يوسف موسى قد حسم هذه المسألة ، بعد أن وضع تساؤلا عن أى من أنظمة الحكم يمكن أن نضع نظام الحكم الإسلامى ؟ هل نستطيع أن نصفه بأنه ثيوقراطى ، أو ملكى ، أو استبدادى ، أو ديمقراطى بالمعنى الذى عرفه اليونان القدامى ، أو المعنى

(١) عدنان على النحوى ، الشورى لا الديمقراطية ، ج٢ (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٥) ص : ٤١ - ٤٢ .

(٢) راجع فى ذلك ، فهمى الشناوى ، نحو اسلام سياسى (القاهرة : المختار الإسلامى للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥) ص : ٢٢٠ .

الذى صار للكلمة فى الغرب الحديث والمعاصر أيضا ؟ بإصداره حكما بان ذلك لا نستطيعه ، بل لا يستطيعه أى باحث منصف يعرف الإسلام حق المعرفة ، ويتحرى الحق فيما يقول ويكتب ، لأن نظام الحكم الإسلامى أمر غير ذلك كله ، لأنه نظام فريد ليس له مثيل ، فهو النظام الإسلامى وكفى ، النظام الذى غايته حفظ الدين وحراسته وسياسة أمور الأمة بحسب شريعة الله ورسوله ، وذلك ليصل بالناس جميعا الى خير الدنيا والآخرة معا ^(١).

وقاتل الله الأغراض حين تحاول أن تعمى عن الحقائق أو تشوه من جمالها ، ففضيلة الإسلام فى المساواة بين الناس تتقلب فى نظر المغرضين الى رذيلة يرمى بها الإسلام ، ويتهم بها أكبر اتهام . وهذا هو الكاتب الشيوعى لوسيان كليموفتش يقول فى ادعاء باطل : " اذا كان الإسلام قد جمع صفوف الناس ووحّد بينهم عن طريق العقيدة الدينية ، فهو لم يعمل فى الوقت نفسه على القضاء على الفوارق الإجتماعية .. بل لقد ساعد الطبقات العليا على استعباد الطبقات الدنيا " .

ولا أدري من أين أتى هذا الكاتب بهذا الحكم على الإسلام ، فمن المعروف أن المساواة من المبادئ الأساسية التى يقوم عليها الفكر الإسلامى ، وتقوم عليها الدولة الإسلامية ، وقد جاءت المساواة فى الإسلام بصورة مطلقة لم ترد فى أى دين آخر . نعم إن مبدأ المساواة وارد فى كافة الأديان السماوية ، ولكن التأكيد عليه وعلى أهميته العامة والخاصة بالنسبة للأفراد قد تكرر فى الإسلام فى أكثر من موضع ^(٢) .

(١) محمد يوسف موسى ، نظام الحكم فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص : ٢١٠ ، ٢١٦ .

(*) يبدو الإطلاق فيما يتعلق بمفهوم المساواة من أن كلمة الناس - الدالة على الجنس البشرى - ذكرت ٢٤٠ مرة فى القرآن الكريم مما يؤكد على الأخوة البشرية ، كما ذكرت كلمة الإنسان نحو ٦٥ مرة ، أما كلمة البشر فقد ذكرت فى ٣٦ آية ، وكثرة التكرار هذه يقصد بها ترسيخ معنى الإنسانية العام ووحدة الجنس البشرى فى ذهن المسلم .

- محمد فؤاد عبد الباقي المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (بيروت : دار احياء التراث العربى ، بدون) .

وإذا كان العدل هو أساس الحكم فى الإسلام ، فمما لا شك فيه أن السبيل الى ذلك لن يكون الا عن طريق المساواة الكاملة بين الناس ، بغض النظر عن اختلاف الأصول العرقية وما ينتج عنها من تباين فى الجنس واللون واللغة ، فعلى الرغم من أن الدولة فى صدر الإسلام كانت تضم أقواما من شعوب شتى ، فإن الشريعة الإسلامية أكدت دائما - وكم كانت سباقة الى ذلك - على عدم التفريق بين من هو عربى ومن هو غير ذلك .

فقد كان التمييز بين القبائل سائدا قبل الإسلام حتى فى شعائر العبادة، ففي الحج مثلا كانت قريش دون سائر العرب تتخذ لنفسها مناسك خاصة لا يشاركها فيها بقية الحجاج ، فلما حج الرسول صلى الله عليه وسلم ظن الناس أنه سوف يتبع عادة قريش فى ذلك ، ولكنه لم يفعل وحج كما يحج سائر العرب ^(١) اتباعا للمنهج الإسلامى الذى كلف بتبليغه والذى أعلن المساواة فى أكثر من آية .

يقول عز وجل : " يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ، وبث منها رجالا كثيرا ونساء ، واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام ، إن الله كان عليكم رقيبا " . (النساء : الآية : ١)

وأنه لمعنى يؤكد الرحمة عز وجل فى موضع آخر من كتابه الكريم : " انما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون " (الحجرات : ١٠)

ويمضى المولى عز وجل - بعد ذلك - فيعلم عباده أدب المساواة وهو يقول : " يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . إن اكرمكم عن الله اتقاكم ، إن الله عليكم خبير " .

(الحجرات : ١٣)

وقد حكى عبد الله بن عباس رضى الله عنه كيف نزلت هذه الآية

(١) محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص : ٢٤١ .

فقال : لما كان يوم فتح مكة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا حتى علا ظهر الكعبة فأذن ، فقال عتاب بن أسيد ، الحمد لله الذى قبض أبى حتى لا يرى هذا اليوم . وقال الحارث ابن هشام : ما وجد محمد غير هذا الغراب الأسود مؤذنا - وقال سهل بن عمرو : إن يرد الله شيئا يغيره ، وقال أبو سفيان : انى لا أقول شيئا أخاف أن يخبر به رب السماء . فأتى جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم وأخبره بما قالوا ، فدعاهم وسألهم عما قالوا فأقروا ، فأنزل الله تبارك وتعالى هذه الآية فزجرهم عن التفاوت بالأنساب والتفاخر بالأموال والإذراء بالفقر ، فالجميع من آدم وحواء (١) .

فالله سبحانه وتعالى لم يقل لعباده أن أكرمكم عند الله أنسبكم ، فإنه إن فعل ذلك أقام طبقة النبلاء ، وميزها على العامة ، ولم يقل لعبادة أن أكرمكم عند الله أغناكم ، بل قال جل شأنه " إن أكرمكم عند الله اتقاكم " فأقام التفاضل بينهم على أساس العمل الصالح وحده ، ولن يكون العمل الصالح أساس التفاضل وحده إلا بين بشر متساوين لا يقوم بينهم تفاضل بغير هذا العمل على الإطلاق .

فهذا العمل الصالح لن يكون له قدرة كمعيار واحد للتفاضل بين البشر ، إذا كان هؤلاء قد سبق لهم السباق والسبق على أساس آخر سواء . وعلى هذا الأساس نجد أن الإسلام - على عكس ما يدعيه كليموفتش - يؤكد على مفهوم المساواة دون أن يقبل الأمر أى شك أو تأويل ، وبطريقة منطقية أكد على الأصل الواحد للبشر ، بصرف النظر عن اللون أو الجنس ، أو اللغة ، أو المولد ، أو غيرها ، حيث الجميع مرجعهم الى آدم عليه السلام ، أى الى نفس واحدة (*) ، وفضلا عن أن الأفراد وجاءوا من نشأ واحدة - من

(١) مصطفى أبو زيد فهمى ، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٥) ص : ٤١٦ ، ٤١٧ .

(*) من ذلك قوله تعالى : " خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها (الزمر : ٦) - " هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها " (الأعراف : ١٨٩) - " هو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع " (الأنعام ٩٨) .

طين (**) - ومروا بنفس الأطوار ، فإن الأفراد مآلهم لخالق واحد ، فالإسلام لا يفترض وجود أبناء حرة وأبناء جارية كأساس للتفرقة بين البشر (١) .

وقد حفلت السنة النبوية المطهرة بالكثير من النصوص والسنن الفعلية والتقريرية ، التي تقرر مبدأ المساواة وتؤكدده ، وترسى قواعده ، وتضع أسسه ، وسار الخلفاء الراشدون - رضوان الله عليهم - على هذا النهج القويم (٢) .

وإذا كان الكاتب المتعصب ومن سار على دربه من المستشرقين يحاول من وراء كلمته أن يثير مسألة الرقيق في الإسلام ، فهي ثورة في غير أوان ، أو عاصفة في فئان ، لأن الواقع يؤكد أن الإسلام ما أتى أصلاً إلا لعلاج المشكلات الاجتماعية ، وكانت طريقته في ذلك التآني والتدرج - كما حدث بالنسبة للخمر - لأن الغاء مثل هذا النظام مرة واحدة وهو الذي كان يقيم حياة المجتمع أنذ سوف يؤدي به الى الإتهيار وذلك ما كان يتحاشاه النظام الإسلامى .

ويعالج الدكتور مصطفى كمال وصفى هذا الموضوع فى مصنفته فيقول : إن أصل الرق بديل عن اعتقال الأسير وحبسه ، فإن الإسترقاق لم يكن الا بسبب الأسر فى الحرب ، ولا يحق لصاحبه بيعه الا لأنه حصة نالها من الغنيمة فى الحرب ، فله إذن استرداد قيمته ، وما جرى من تصيد الرقيق والنخاسه والإتجار فيه فمخالف للدين (٣) .

(**) تكرر هذا المعنى فى العديد من الآيات منها قوله تعالى : " ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين " (المؤمنون : ١٢) ، " وبدأ خلق الانسان من طين " (السجده : ٧) خلق الانسان من صلصال كالفخار " (الرحمن : ١٤) .

(١) حورية مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٦) ص : ١٦٥ .

(٢) لمزيد من التفصيل راجع : فضل الله محمد اسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقى والفكر الإسلامى (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٦) .

(٣) مصطفى كمال وصفى ، مصنفه النظم الإسلامية الدستورية والدولية والإدارية والإقتصادية والاجتماعية (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٥) ص : ٢٦٨ .

والرق الإسلامى ، يخالف العبودية الرومانية التى ورثها العالم الغربى، فالرق الإسلامى حالة من حالات الحجر على أهل الذمة ، حتى لا يكون الرقيق - وهو حديث عهد بمحاربة المسلمين - قوة يستعان بها على تخريب بلاد المسلمين ، وفيما عدا ذلك فالمسلم مأمور بحسن معاملة رقيقه ، وموارد العتق فى الإسلام أكثر من مصادر الإسترقاق وذلك حتى لا تتكون طبقة اجتماعية من الرقيق .

وقد وردت فى القرآن الكريم آيات كثيرة جعلت فك الرقاب أولى العبادات التى يتقرب بها المسلم الى ربه ففى القتل الخطأ أوصى القرآن بتحرير الرقبة : " ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة " . وفى باب الظهار - من أبواب الأحوال الشخصية تكون الكفارة تحرير الرقبة : " والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، على أن الإسلام وإن لم يجد بدا من أباحة الرق ، لم يترك الأرقاء مهملين ، فقد سوى شئونهم وأخذ بأيديهم فى طريق الحرية . واعتبر الإسلام الرق عارضا ، ولذلك شرع عدة وسائل للنهوض بالأرقاء ومساعدتهم على استرداد حريتهم واستقلالهم ، قال تعالى : " والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا أو آتوهم من مال الله الذى آتاكم " .

(النور : ٣٣)

ولم تكن العناية بالرقائق مقصورة على الرسول صلى الله عليه وسلم، بل أن ذلك قد تعدى الى بعض الصحابة ، فقد روى أن على بن أبى طالب قال : انى لأستحى أن استبعد انسانا يقول ربي الله " (١) .

ولقد صف المستشرق " فان دنبرج " معاملة الإسلام للرقائق فى هذه العبارة : " لقد وضعت للرقائق فى الإسلام قواعد كثيرة تدل على ما كان يكتنه محمد وأتباعه نحوهم من الشعور الإنسانى النبيل ، ففيها نجد من محامد

(١) جلال شرف ، على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسى فى الإسلام (الإسكندرية :

دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٨) ص ٨٤ .

الإسلام ما يناقض كل المناقضة الأساليب التي كانت تتخذها الى عهد قريب شعوب تدعى أنها تسير فى طليعة الحضارة ، نعم إن الإسلام لم يلغ الرقيق الذى كان شائعا فى العالم ، ولكنه عمل كثيرا على اصلاح حاله ، وأتقى حكم الأسير ، ولكنه أمر بالرفق به ، فلما جئ بالأسرى بعد غزوة بدر الكبرى، قسمهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) على أصحابه وقال : استوصوا بهم خيرا . وقال أبو عزيز بن عمير صاحب لواء المسلمين فى بدر : كنت فى رهط من الأنصار حتى أقبلوا بى من بدر فكانوا اذا قدموا غذائهم أو عشاءهم خصونى بالخير لوصية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اياهم بنا " (١) .

وأعجب ما عزى الى الإسلام من اتهامات المبطلين تهمه تأخر الدراسات السيكولوجية عند المسلمين ونسبة ذلك الى حال المرأة المسلمة " الذى جعل - فى رأيهم - من المتعذر وقوع دراسات دقيقة فى الشعور ، كتلك الدراسات التى وجدت فى الغرب " . هكذا يقول المستشرق الفرنسى - مؤرخ الفلسفة الإسلامية - كارادى فو (٢) .

ويبدو أن هذا المستشرق قد غفل - أو تغافل - أن المرأة لم تكن فى الغرب - فى يوم من الأيام - أحسن حالا من المرأة فى كنف الإسلام .

فقد كانت المرأة عند الإغريق كالممتع ، فلم يكن لها الحق فى التملك عن أى طريق ، ولم يكن لها ميراث ولم تكن تعد من المواطنين ، كما كانت المرأة قبل الإسلام تعد مجلبة للعار ولل فقر ، ومن ثم فلم يكن لها أية مكانة أو وزن وعندما جاء الإسلام أعاد للمرأة مكانتها بأن منحها كثيرا من الحقوق التى لم تكن تتمتع بها من قبل .

وحسب الإسلام فخرا أن يعترف المنصفون من غير أهله بأنه قد رفع

(١) حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسى والدينى ، ج ١ (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٥٩) ص : ١٩٣ .

(٢) كارادى فو ، الغزالي ، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة : عيسى الحلبي ، بدون) .

مرتبة المرأة الى ما لم يكن لها في مجتمعات العصور الأولى السابقة على الإسلام ، وأنه أعطاهما من الشخصية والحقوق والمسئولية المدنية ما لم يكن للمرأة الرومانية أو ما ليس - حتى - للمرأة الأوروبية في العصر الحديث.

فالزوجة في الإسلام تملك التصرف التام المطلق في أموالها بيعا وشراء ورهنا وإجارة ، وكل ماعدا ذلك من سائر التصرفات المالية .

فقد نص القانون الفرنسي على عدم أهلية المرأة المتزوجة ، فلا تباشر عقودا مدنية بغير إذن زوجها . وقد ترتب على ذلك النتائج التالية :

- ١- أن أى عقد يصدر عن الزوجه لا يكون صحيحا الا بإذن الزوج .
- ٢- اذا رفض الزوج اجازة أى عقد صدر عن زوجته ، فليس لأى سلطة أخرى اجازة ذلك .
- ٣- اذا صدر عن المرأة المتزوجة أى عقد فهو باطل فى حق الزوج الذى له هو وحده حق طلب الغائه .

وقد لجأ القانون الفرنسي الى انكار هذه الأهلية فى التصرفات على المرأة المتزوجة نتيجة لما استقر فى الأذهان من سلطة الرجل الزوجية ، وهى سلطة لا يجوز أن تزاحمها سلطة أخرى ، ولو كان فى ذلك اهدار لحق انسان ، كما أن المشرع الفرنسى قصد من وراء ذلك حماية المرأة بسبب عدم أهليتها الطبيعية (١) .

هذا هو موقف التشريع الفرنسى المدنى الحديث من المرأة اذا كانت زوجة ، أما التشريع الإسلامى - الذى يحلو للمغرضين افتراء التهم عليه - فقد أعطى المرأة الحرة الرشيدة البالغة العاقلة حرية التصرف فى أموالها بسائر أنواع العقود ، بكرة كانت أم ثيبا ، متزوجة أم غير متزوجة .

(١) محمد عبد الغنى بسيونى ، الاسلام بين الإتصاف والجهود ، مرجع سابق ، ص:

ولا علاقة مانعة بين زواج المرأة المسلمة وبين مالها اطلاقا ، فلها الحق في البيع والشراء ، والرهن والتجارة - الا اذا أضاعت مباشرتها للتجارة حق زوجها ، أو لحقه ضرر أدبي أو مادي - فليس له منعها ، وليس لأحد غيره أن يأذن لها في ذلك أو يرفض .

والمرأة المتزوجة في الإسلام ملزمة بعقودها ، شأنها في ذلك شأن أى شخص يتعاقد مستوفيا الشروط الشرعية لإجراء العقود .

ولقد لفتت نظرة الإسلام والنبي صلى الله عليه وسلم الى المرأة نظر المنصفين ، لأنها تختلف كل الاختلاف عن نظرة " سان بون افانتير " مثلا الذى قال موجهها الخطاب الى تلاميذه ومريديه : " اذا رأيت امرأة فلا تحسبوا أنكم ترون كائنا بشريا ، بل ولا كائنا وحشيا . وإنما الذى ترون هو الشيطان بذاته ، والذى تسمعون هو صفير الثعبان " .

لا ، لم يسن الإسلام الظن بالمرأة الى هذا الحد الذى يهدر كرامتها ، ويسئ الى إنسانيتها وإلى مكانتها فى المجتمع ، ولكنه حدد مالها وما عليها ، وأنزلها منزلها الصحيح فى نظرة عادلة معتدلة . وأوجب عليها تعلم العلم ، وخير مثل لذلك أمهات المؤمنين اللاتى أوجب الإسلام عليهن تلاوة القرآن وتعلم العلم ، قال تعالى : " واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة " (١) . وخاصة السيدة عائشة أم المؤمنين التى اشتهرت بالرواية والفقہ حتى قال فى شأنها الرسول صلى الله عليه وسلم " خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء " .

كما سوى الإسلام بين المرأة والرجل فى جميع الحقوق تقريبا . وقد يعترض أحد على قسمة الموارث التى جعلت للمرأة نصف نصيب الرجل ، فيتوهم أن فى هذا اجحافا بحقوقها ، على أننا نجد أن حظها قد زاد اذا عرفنا أن المرأة مكفولة بالرجل فى معظم أدوار حياتها ، وأنه يجب عليه شرعا ينفق عليها ، فأين حجب الإسلام على المرأة ؟ وأين التضييق عليها مع

(١) الأحزاب : ٣٤ .

هذا التسامح ؟ .

وقد أمر الإسلام باحسان معاملة المرأة بعد الزواج ، وخوف من الإقدام على فسخ عقد الزواج . أو التفريط في شأنها تخويفا دينيا وماديا .

فإذا كان الإسلام قد أباح الطلاق ، على أنه أحيانا يكون ضرورة ، فقد قال من فيه الرسول صلى الله عليه وسلم " أبغض الحلال عند الله الطلاق " . وجعل الإسلام الطلاق بيد الرجل ، لأن الرجل هو المسئول عن الأسره وتربية أبنائها ورباط الزوجية هو اساس هذا كله ، فمن الخطر أن يوضع في يد المرأة ، وذلك لما يعرف في طبيعة النساء من سرعة الإنفعال والتأثر بأوهى الأسباب فلو وضعت العصمة في يد المرأة لتعرضت للخطر عند حدوث أقل المؤثرات .

على أن الإسلام قد عوض المرأة ما عسى أن تخسره من جعل الطلاق بيد الرجل ، فوضع للرجل قيودا ، ورسم له خطة من شأنها أن تحول بينه وبين العبث برباط الزوجية والتخلص منه لسبب غير معقول . فكلفه أن يدفع للمرأة صداقها ، ومنعه من أن يأخذ من ذلك الصداق شيئا عند الفراق ، حتى يكون من هذه الخسارة المالية وما سوف يحتاج الى بذله للزوجة الجديدة ما يحول بينه وبين الطلاق إن كانت له مندوحة ، كما نص أن يعرض ما بينه وبينها من خلاف على حكمين من أهله وأهلها رجاء التوفيق ، يقول تعالى : " وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أن يريدوا أصلاحا يوفق الله بينهما " (١) .

وقد أخذ مشرعو أوربا اليوم بما عابوه على الإسلام بالأمس ، فشرعوا الطلاق بعد أن ألجأتهم الى تشريعه الحاجة الملحة والضرورة القصوى ، وبعد أن ظهرت لهم حكمته ووجهه نظر الإسلام في تشريعه ، واليك ما يقوله بعض فقهاءهم : الطلاق شر ولكنه شر لا بد منه لصالح المجتمع ، لأنه العلاج الوحيد لشر قد يكون أكثر بلاء ، وتحريم الطلاق - لما

(١) النساء : ٣٥ .

فيه من ضرر - بمثابة تحريم ممارسة فر الجراحة ، لأن الجراح سوف يضطر الى بتر بعض أجزاء جسم المريض ، على أنه ليس ثمة خطر من شرعية الطلاق ، اذ ليس الطلاق هو الذى يفسد الحياة الزوجية ويحل عراها المقدسة ، وانما هو سوء التفاهم الذى يقع بين الزوجين ويعوق أحكام هذه العروة ويهدم صرحها والطلاق وحده هو الذى يضع حدا لما عسى أن ينشأ الزوجين من نفور ، قبل أن يستفحل ويصبح شرا مستطيلا على المجتمع " (١)

وأما مسألة الزواج بأكثر من واحدة فيرجع الى أن هذا خير طريق للإكثار من النسل ، وخاصة فى البيئات التى تحتاج الى كثرة الأيدي للحرب أو للعمل كالبلاد الزراعية ، أضف الى ذلك أن المرأة قد تكون عاقرا أو مصابة بمرض ، ولكن مصلحتها تقتضى بقاءها مع زوجها .

على أن الإسلام ، وإن كان قد أجاز التزوج بأكثر من واحدة ، فقد أجاز به بشرط ليس من اليسير تحقيقه على أكمل وجه وهو العدل بين الزوجات.

سلسلة من الأكاذيب والمفتريات يقذفها الخصوم والأعداء ، رجما بالغيب وقذفا بغير دليل ، ويلقونها واحدة تلو الأخرى كأنما هى حلقة فى مؤامرة ، وخطة مدبرة ، لا يفرغون من تهمة حتى يلحقوا بها غيرها ، وهم لو أفرغوا كل ما فى جعبتهم من سهام ، فليسوا ببالغين شيئا من محمد أو نائلين شيئا من الإسلام .

وما أكذبهم وأبعدهم عن الحق وهم يتهمون محمدا بحب السلطان ، فهو اتهام ينهار مع غيره أمام شواهد الحق ووقائع التاريخ (٢) .

(1) Planiol et Riport, traite Elamentare de Droit civil (Paris Sirey,1932) , tome 1,p 404

(٢) راجع فى ذلك : محمد عبدالغنى حسن . الإسلام بين الإنصاف والجود ، مرجع سابق . ص : ١٣٠ وما بعدها .

لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أزهد انسان فى سلطة الحكم ، وفى كل مظهر من مظاهر الجاه والسلطان . وكان فى يده أن تساق له الدنيا جميعا لو أرادها ، ولكنه كان يكتفى من كل شئ بالكفاف . وقد أصغر الله فى عينيه الحياة لأنه كان أكبر من كل ما فى الحياة .

ألم يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يخصف نعله ويرقع ثوبه ، ويخدم نفسه ، ألم يؤثر عنه أنه كان يأكل مع الخادم ، ويطحن معه ، ويحمل بضاعته من السوق ، فلم يتكبر على عمل وخاصة فيما يخدم به نفسه وبيته ؟

وفيم يطلب الناس السلطان والجاه ؟ أليسوا يطلبونها للثراء والمال والتوسعة فى شئون الحياة ؟ وما ظنكم بمن يتهم بأنه كان يبغي السلطان والحكم ، ثم يرفعه الله اليه ، فإذا درعه مرهونه على مبلغ من المال كان أنفقه فى سبيل الحيال ، ثم عند من كانت هذه الدرع مرهونه ؟ لقد كانت عند يهودى من أهل المدينة !

وما أصدق توماس كارليل وهو يقول فى نفى هذا الإتهام : " ويزعم المتعصبون أن محمدا لم يكن يريد بدعوته غير الشهرة الشخصية والحياة والسلطان ... كلا واسم الله ! لقد انطلقت من فؤاد ذلك الرجل الكبير النفس ، المملوء رحمة وبراً وحناناً ، وخيراً ونوراً وحكمة ، أفكار غير الطمع الدنيوى ، وأهداف سامية غير طلب الجاه والسلطان " .

ولم تفرغ بعد قائمة الإتهام لبنى الإسلام ، وكيف تفرغ التهم والقوم راصدون لا يفرغون من كلام الا الى كلام ؟ لقد ادعوا - فيما ادعوه أن النبي عليه السلام كان قاسياً فظاً ، لا تنفذ الرحمة الى قلبه .

وهذا الإتهام قديم شهد الله لنبيه بكذبة فى قوله تعالى : " ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك " ^(١) وهذه شهادة كانت تكفى لرد كل بهتان ، ومن أصدق من الله قيلاً ؟ ومن أعظم من الله شهادة ؟ ولكن الأغراض تعمى العيون عن وضوح النهار ، وتعشيها عن الحق المؤيد بأوثق الدلائل وأصح الأخبار .

(١) آل عمران ، من الآية : ١٥٩ .

ولو رجعوا الى التاريخ ، وتجردوا من الهوى بعض الحين لوجدوا
اجماعا فى كل مصادر السيرة على موقف الرسول الكريم الرحيم من أسرى
غزوة بدر - والذي عاتبه فيه ربه حين أعرض عن رأى عمر بضرب
أعناقهم ونزل على رأى أبى بكر الذى رأى أخذ الفداء منهم عسى أن يهديهم
الله فيكونوا عضدا للإسلام والمسلمين .

ولو أن النبى كان قاسيا - كما يتهمه المغرضون - لأخذ برأى عمر
وأعرض عن رأى أبى بكر فى موقف لا يلومه فيه اللائمون .

وكل مواقف النبى تدل على الرحمة البالغة ، فقد تأثر أبلغ التأثر مما
صنعه خالد بن الوليد ببنى جذيمة فى السنة الثامنة من الهجرة - بعد فتح مكة
- حتى بدا الغضب على وجهه وقال : " اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد "

وكان خالد قد بعثه الرسول الى بنى جذيمة داعيا الى الإسلام لا
مقاتلا ، فخرج فى ٣٥٠ رجلا من المهاجرين والأنصار وبنى سليم ، فإنتهى
اليهم خالد قائلا : من أنتم ؟ قالوا مسلمون ، قد صلينا وصدقنا بمحمد ، وبنيينا
المساجد فى ساحتنا وأذنا فيها . قال : فما بال السلاح عليكم ؟ فقالوا : أن بيننا
وبين قوم من العرب عداوة ، فخفنا أن تكونوا هم فأخذنا السلاح ، فأمرهم
بوضع السلاح وأمر رجاله بقتلهم . ونفذ بنو سليم الأمر وقتلوا كل من كان
بأيديهم ، وامتنع المهاجرون والأنصار .

ولم يكتف النبى صلى الله عليه وسلم بالغضب الشديد لما صنعه
خالد، بل أرسل على بن أبى طالب ومعه مال ، فدفع به ديات قتلاهم .

وما أنصف ما قاله المؤرخ سيديو فى هذا الشأن حين قال : " ومن
التجنى على حقائق التاريخ ما كان من عزو بعض الكتاب الى محمد بالقسوة
والجبن ، فقد نسى هؤلاء أن محمدا لم يأل جهدا فى الغاء عادة الثأر الموروثة
الكريهة التى كانت ذات حظوة لدى العرب .. وكان أولئك الكتاب لم يقرءوا
آيات القرآن التى قضى محمد بها على عادة الوأد الفظيعة . وكأنهم لم يفكروا
فى العفو الكريم الذى أنعم به على ألد أعدائه بعد فتح مكة، ولا فى الرحمة
التي حبا بها كثيرا من القبائل عند ممارسة قواعد الحرب الشاقة ، وكأنهم لم

يعلموا أن محمد لم يسي استعمال ما وهب له من السلطان العظيم ، وأنه لم يأل جهدا في تقويم من يجود من أصحابه . والكل يعلم أنه رفض بعد غزوة بدر - رأى عمر بن الخطاب في قتل الأسرى ، وأنه صفح عن قاتل عمه حمزة . وأنه لم يرفض - قط - ما طلب إليه من اللطف والسماح . وليس بمجهول أن خالد بن الوليد حين اتخن في بنى جذيمة ، وأجمع المسلمون على استقطاع عمله ، وأنبيئ محمد بما صنع خالد ، أسرع في ذمه جهارا ، ورفع يديه الى السماء قائلا : " اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد " (١) .

نعم هذه كلمة إنصاف قالها مؤرخ أوربي دفاعا عن نبي الإسلام من تهمة القسوة التي رماه بها المتعصبون ، فهم ما برحوا يرددون مقتل كعب ابن الأشرف اليهود الذي يجمع الى المكانة والسيادة بين اليهود ، الشعر الذي سلطه على النبي هجاء وتحريضا ، وغمزا في أعراض نساء المسلمين بالمدينة ، وكثيرا ما كان النبي يدعو الله قائلا : اللهم اكفني ابن الأشرف بما شئت ، وبلغ بالرجل الشر على الإسلام ونبي الإسلام أنه كان يرمى الى ثورة في المدينة ضد الرسول عليه السلام . فأى غرابة في أن يأمر النبي بقتله درءا للفتنة ودفعاً للأذى .

وقد أجمع مؤرخو السيرة والإسلام على أن مقتل كعب بن الأشرف اليهودي كان في السنة الثالثة من الهجرة وقبل غزوة أحد ، وأن موقف كعب من تحريض قريش على القتال والتشبيب بنساء المسلمين هو الذي دفع الى مصرعة جزاء وفاقا ، ولكن الدكتور اسرائيل ولفنون اليهودي - الذي كان مدرسا بجامعة القاهرة ودار العلوم أكثر من ربع قرن - يذكر في كتابه " تاريخ اليهود في بلاد العرب " أن النبي عليه السلام أمر بقتل كعب في السنة الرابعة من الهجرة وبعد غزوة أحد ، واستند في ذلك الى رواية ضعيفة جدا للمؤرخ اليعقوبي ، وهدفه من ذلك أن يصور مقتل كعب بأنه كان ظلما بلا جريمة ، وأنه لم يكن الا بمثابة اعلان الحرب على بنى النضير من

(١) سيديو ، تاريخ العرب العام . ترجمة عادل زعيتر (القاهرة : عيسى الحلبي ، بدون) وكذلك محمد عبد الغنى حس . الإسلام بين الأتصاف والجحود . مرجع سابق ص ١٣٥:

اليهود، لأنه كان زعيما من زعمائهم .

اذن هي محاولة للاتهام ، لأن اعلان الحرب - كما يقول ولفنون - لايسوغ القتل في غير ميدان القتال .

إن المبطلين من المستشرقين وغير المستشرقين لم يدعوا تهمة يتصورها العقل توجه الى إنسان إلا ألصقوها بالنبي عليه السلام ، حتى فضائل النبوة وخصائصها عنده عليه السلام قد أحالوها إلى مواطن للإتهام . وما أصدق شاعرنا الذى يقول :

إن محاسنى اللاتى أدل بها كانت ذنوبا قفل لى كيف أعتر؟

نعم لقد أحالوا رحمة النبى ، ورقة قلبه ، وكثرة شفقتة الى قسوة ، بل جعلوها قسوة بالغة .

وأحالوا زهده عليه السلام ونفوره من السلطان ، وتواضعه الى شهوة جامحة الى الحكم وحب بالغ فى السلطان .

ونسوا فى ذلك رعاية الحق ، وأمانة التاريخ ، ونصفة الحكم ، ونزاهة العلم ، بل نسوا أبسط قواعد الذوق والمجاملة والأدب فى التهجم على منازل الأنبياء .

لقد وقر فى نفوس خصوم الإسلام قضايا ومسلمات خاطئة جائرة ، ولم يكلفوا أنفسهم - لو كانوا عدولا - أن يبحثوا عن وجه الظلم فيها ، ولكنهم بيتوا الأحكام ، منذ اللحظة الأولى فى الاتهام . صبوا التهم على الإسلام ونبي المسلمين وقرأنهم صبا ، لايبالون فى ذلك بمنهج علمى ، ولا بحرمة علمية ، ولا بقيمة الحقيقة ، قدر مايبالون بالاتهام لوجه الاتهام .

وضمن سلسلة الاتهامات التى صبت على الإسلام إتهامه بالجحود والإنكار لقيمة العقل والتهوين من شأنه حتى لقد زعم جولد تسيهر فى كتابه

" العقيدة والشريعة فى الإسلام " أن المعتزلة أدخلوا فى المعرفة الدينية عنصرا قيما هو " العقل " الذى كان حتى ذلك الحين مبعدا إيعادا شديدا عن

هذه الناحية (١).

وهو حين ينصف المعتزلة لمناصرتهم العقل ، يظلم الإسلام ظلما شديدا لاتهامه اياه بأنه كان قبل ظهور المعتزلة معطلا للعقل . كان الاسلام والقرآن كانا فى غفلة عن القيم العقلية والفكرية الغالية فى الوجود ، الى أن جاء المعتزلة فدلوا الاسلام والمسلمين على هذه القيم ونبهوهم اليها . ونسى جولدتسيهر - وهو قاض محكم فى تهمة لا بد من الصاقها - أو تناسى تلك الآيات القرآنية الكثيرة التى تحض على التعقل ، والتفكر ، والتدبر ، والنظر ، والتذكر .

نسى - أو لم يعرف أن صح القول - قوله تعالى فى سورة الروم : " إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون " . ونسى قوله تعالى فى سورة الرعد : " إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون " . ونسى قوله تعالى فى سورة ص : " كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته ، وليتذكر أولو الألباب " .

ونسى - أو لم يعرف أيضا - آيات أخرى كثيرة توجه النظر الى التفكير و " النظر فى ملكوت السماوات والأرض . وليس " النظر " هنا لمجرد المشاهدة والتسلية ، والقاء النظرة السطحية ، ولكنه نظر يدعو الى التعمق والمقارنة والاستنباط ، وهى من وسائل العقل المتفتح لا العقل البليد .

ولن نتعرض لما صنعه المعتزلة فى قضية " العقل " من تبسيط أو تعقيد ، - فهذا ليس هو المقصود هنا - وإن كان لهم فعلا فضل لا ينكر فى إثارة كثير من الجدل والنقاش وتوسيع مدى الحرية فى مسائل الدين ، ولكن ذلك لا يحمل منصفاً على أن يتغافل عن قضية العقل فى الإسلام من أوله ، فينكر ذلك فى سهولة ، كأن الناس لا يعلمون شيئا عن مثل هذه الموضوعات قبل وجود هذه الفرقة الإسلامية .

(١) محمد عبدالغنى حسن ، الإسلام بين الإتيصاف والجدود ، مرجع سابق ، ص : ٧٦ .

الفصل الثالث

القائلون بسياسية الإسلام من المسلمين وأدلتهم على ذلك

على الرغم مما تعرض له الإسلام من حملات المغرضين وشبهات المبطلين في العصر القديم والحديث ، وفي الشرق والغرب ، ومن العرب وغير العرب فإننا نرى جماعة من المنصفين الغربيين والشرقيين يقدرّون الإسلام حق قدره . ويقدرّون ما به من مبادئ سياسية صالحة لكل زمان ومكان .

فالمتابع لتاريخ الفكر السياسي ليجد ثمة إجماع من المسلمين بفرقهم المختلفة - من سنة ومعتزلة وشيعة وخوارج ومرجئة - على وجوب نصب الإمام ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مطالبتهم بقيام الدولة التي ترعى شئون الأمة الإسلامية .

كذلك فإن أعلام الفكر في الإسلام يشاركون في المناداة بضرورة إقامة دولة إسلامية ، وذلك في غضون مناداتهم بحتمية تنصيب إمام - وغنى عن البيان أن الإمام لابد وأن يكون على رأس الدولة ، وإلا فلن تكون له مثل هذه الصفة - وعلى سبيل المثال يقول ابن خلدون في هذا الصدد : "إن نصب الإمام واجب ، عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين " . ويقول النسفي في عقائده :

" والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم ، وسد ثغورهم ، وتجهيز جيوشهم وجمع الزكاة المفروضة عليهم ، وقهر المتلصصة وقطاع الطريق ، وإقامة الجمع والأعياد ، وفض المنازعات القائمة بين العباد " .

ويقول الماوردي :

" يجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت وزعيم الأمة ، ليكون الدين محروسا بسلطانه ، والسلطان جاريا على سنن الدين وأحكامه " .

ويقول الشهر ستانى :

" لابد للكافة من إمام ينفذ أحكامهم ، ويقيم حدودهم ، ويحفظ بيضتهم ، ويحرس حوزتهم ، ويعبئ جيوشهم ، ويقسم غنائمهم ، ويتحاكمون إليه فى خصوماتهم ، وينصف المظلوم وينتصف من الظالم ، وينصب القضاة والولاة فى كل ناحية ، ويبعث القراء والدعاة الى كل طرف " .

ويقول الايجى بعد أن يعدد ما يسميه المصالح العائدة الى الخلق معاشا ومعادا ، يقول أن ذلك لا يتم إلا بإمام يرجعون إليه فيما يعن لهم من أمور .

ويقرر ابن حزم إقامة الدولة بالعقل بقوله :

" وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته ، أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم فى الأموال ، والجنايات والدماء ، والنكاح ، والطلاق ، وسائر الأحكام من منع المظالم ، وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد أقطارهم ، وشواغلهم ، واختلاف آرائهم ، فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد الى واحد أو أكثر من واحد " .

ويبدو أن الماوردى قد أدرك ذلك كله وهو يتحدث عن المقومات الأساسية التى يجب أن تتحقق فى الدولة والتى يلخصها فيما يلى :

١- دين متبع :

أى لا ابتداع فيه ولا انحراف عن مقاصده ، أو تهاون فى إقامته وتنفيذ أحكامه ، ولعله النبراس الذى يضئ للأمة طريقها فى هذا الخضم المضطرب من الحياة .

٢- سلطان قاهر :

أى وجود السلطة والقوة والمنعة ، التى يناد بها حفظ الأمن داخليا وصيانته الأمة ضد العدوان الخارجى ، ويتمثل ذلك فى الأنساق العسكرية الشرعية داخل إقليم الدولة وما يتبعها من أجهزة مختلفة .

٣- عدل شامل :

وهو ما ينبغى توافره لاستقامة عملية الحكم وصلاح أمر الراعى والرعية ، ولنا فى القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة وتصرفات الراشدين المهديين ما يؤكد ذلك تماما ، انطلاقا من أن الله سبحانه وتعالى " لا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مسلمة " .

٤- أمن عام :

يؤدى الى استتصال كافة الجرائم والوقوف فى وجه الخارجين على المجتمع واقامة الحسبة ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولن يأتى ذلك كله إلا بتطبيق القانون على الجميع بدون تفرقه من أصل أو لون أو نسب .

٥- خصب دائم :

أى العمل دوما على استثمار إمكانيات الدولة بكل الوسائل المتاحة مما يتيح لها توافر متطلبات الخير والنماء ، وتوفير الحاجات المتنوعة والمتجددة للأمة والدولة فى جميع الأحوال والظروف .

٦- أمل فسيح :

بمعنى عدم القنوط من رحمة الله ، أو الجنوح الى اليأس أو التشاؤم ، إذ لابد من توافر الثقة بالله سبحانه وتعالى والتوكل عليه فى كل الأمور وذلك - بجانب العمل وبذلك الجهد - سوف يحقق الأمل ، ويمهد الطريق أمام الدولة والأمة للإنطلاق الى آفاق أرحب وأوسع ^(١) .

ويقول الجرجانى :

نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين ، وأعظم مقاصد الدين " .

(١) الماوردى ، أدب الدنيا والدين ، حققه وعلق عليه مصطفى السقا (القاهرة : دار التوفيق للطباعة ، ١٩٧٥) ص : ١١٦ وما بعدها

ويقول ابن تيميه :

" يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلا بها ، فإن بنى آدم لا تقوم مصلحتهم إلا بالاجتماع بعضهم الى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة الى رأس .. " ثم يسرد بعد ذلك بعضا من أوجه النشاط في الدولة التي تستلزم وجود سلطة تتولى تنظيمها ، فيقول :

" ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولا يتم ذلك إلا بقوة إمارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل ، وإقامة الحج والجمع والأعياد ، ونصر المظلّم وإقامة الحدود ، وكل ملك لا يتم إلا بالقوة والإمارة لهذا روى أن " السلطان ظل الله في الأرض " وكان السالف الصالح كالفضيل بن عياض ، وأحمد بن حنبل وغيرهما يقولون :

" ولو كانت لنا دعوة مستجابة لادخرناها للسلطان " (١) .

ولا يفوتنا هنا أن نسجل تلك الآراء الوضاعة التي ساقها حجة الإسلام الإمام الغزالي وهو يدافع عن إقامة دولة الإسلام بكل مالها من سلطان ، والتي يلخصها في ذلك الحكم الذي يصدره في هذا الصدد من أن :

" الدين والسلطان توأمان : الدين أساس والسلطان حارس ، وما لا أساس له فمهدوم ، وما لا حارس ها فضائع " (٢) .

ولعله بذلك إنما يؤكد على أن إقامة الدولة هي إحدى الضرورات التي يفرضها الشرع على أمة الإسلام ، حيث تستقيم بها أمور الدين والدنيا معا ،

(١) خالد محمد خالد ، الدولة في الإسلام (القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨١) ص: ٢٩-٣٢ . وأنظر كذلك :

محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص : ١٣٧ - ١٤٠ .

(٢) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة : مكتبة ومطبعة الحلبي ، ١٩٦٦) ص: ١١٤ .

انطلاقاً من أنه كان يعنى بمصطلح السلطان : الدولة وجهاز الحكم وجهاز الحكم فيها ، وهو ضرورة لنظام الدنيا الذى هو بدوره ضرورى لنظام الدين ، وصلاحيهما سوياً هو الطريق السوى المستقيم المؤدى الى الفوز بالحسنين ، وهل جاء الأنبياء برسالاتهم إلا لهذا الهدف ، ومن ثم فإن إقامة الدولة ونصب الإمام إنما هما من ضروريات الشرع ، ولا سبيل الى تركهما .

ولتأكيد هذا المعنى يقول حجة الإسلام " أن السياسة فى الإسلام أصل من أشرف الأصول التى لا قوام للعالم إلا بها " ، لأنها تستهدف صلاح البشر وعمارة الدنيا ، وإقامتها على أساس من الحق والعدل المطلق ، والفضائل والوحدة الإنسانية ومصلحتها العليا ، وما يستلزم ذلك من تحقيق التكافل الإنسانى الملزم فى مجالات الحياة كلها ، والتعاون المثمر على الصعيد الدولى بشتى الوسائل الممكنة ، على الرغم من اختلاف الدين ، وهذا هو التواصل الحضارى بما يكفل أسباب الأمن والاستقرار ، ويصون حرية الاعتقاد فى العالم كله .

ولسنا فى حاجة الى بيان كيف أن الغزالي بذلك الاستدلال إنما يرفع من شأن الدولة ، ويؤكد على ضرورتها لحياة الأمة ، وهو بذلك إنما كان يوضح أن دورها هو ضمان استمرار عمليتى التشريع والتطبيق - فى حدود نطاق الأحكام التى ارتضتها السماء لصلاح أمر الأرض - ومن ثم يكون التلازم بين الدين والدولة هو مما يفرضه الشرع والعقل معا .

والمتتبع لآيات القرآن الكريم يستطيع أن يلمس أنه سكّ تماماً عن الدولة وإقامتها والطريقة المتبعة فى ذلك ، ولم يتعرض لشيء من هذا من قريب أو بعيد ، وإذا كان لنا أن نحاول تفسيراً لذلك : فقد نجده فى أحد هذه الأمور التالية :

- ١- إما أن يكون موضوع الدولة من التفاهة بحيث لا يستأهل الخوض فيه .
- ٢- أو لأنه يتعارض مع ما جاء به القرآن من أحكام فى هذا الصدد (بيد أنه لو كان الأمر كذلك ، لتحديث عنه القرآن بصريح اللفظ كعهدنا به فى مثل

هذه الحالات من النص على التحريم) .

٣- أو لأنها قضية بديهية ، لا تحتاج الى أمر بها أو دعوة اليها تصريحاً أو تلميحاً ، لكونها من الأمور التي تتطلبها طبائع الأشياء وتستلزمها قوانين الجماعات الإنسانية .^(١)

ولعلنا في غير حاجة الى بيان أن الخيار أو التبرير الثالث هو الأقرب الى العقل والمنطق ، لاسيما وأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد أقام الدولة ومارس شئونها بصورة عملية تطبيقية ، ومن بعده الراشدون المهديون ، ولعل من أفضل ما يمثل ذلك الاتجاه الى إقامة الدولة دعوة سيدنا على رضي الله عنه الى ضرورة أن يكون " للناس إمارة (بمعنى دولة) ، بره كانت أم فاجرة " ^(٢) . حين قيل له :

هذه البرة قد عرفناها ، فما بال الفاجرة ؟ فإذا به يقول : " تقام بها الحدود ، وتؤمن بها السبل ، ويجاهد بها العدو ، ويقسم بها الفئ " ^(٣) .

من هذا المنطلق يمكن القول بأن إقامة الدولة أيا كان نوعها أمراً ضرورياً بقدر ما هو بديهي ، ولعله من هذا المنطلق كذلك كان نداء سيدنا عمر بن الخطاب الى الرضا بالحاكم الفاسق ، طالما أنه يقيم حق الله حيث أنه كما قال رضي الله عنه : " فسقه عليه واقامته لحق الله لنا " .

- وها هو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكأنى به يخترق حجب الغيب ليؤكد سياسية الإسلام وليطلع على ما سوف يكون بعد عصر النبوة ، في حديثه الذي يقول فيه :

" كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء عليهم السلام كلما هلك نبي خلفه نبي ،

(١) عبد الرحمن خليفة ، في علم السياسة الإسلامى ، مرجع سابق ، ص : ٨٨ .

(٢) على بن أبى طالب ، نهج البلاغة (القاهرة : دار الشعب ، بدون) ص : ٦٥ . ونقلنا عن : ابن تيميه ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية (القاهرة : الدار الخيرية ، ١٣٢٢ هـ) ص : ٧٧ .

(٣) ابن تيميه ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية (المرجع السابق) ص : ٧٨ .

الا أنه لا نبي بعدى ، وسيكون بعدى خلفاء " (١) .

ولا بد أن نقف أمام هذا الحديث حيث به بعض الحقائق الفاحصة التى تهمنى فيما نحن بصددده من إثبات لسياسة الإسلام :

- ففيه أولا : اعتراف من الرسول صلى الله عليه وسلم بوجود أنبياء كانوا يتولون مهمة العملية السياسية لدى بنى إسرائيل ، ولما كان الإسلام قد جمع مبادئ الديانتين السماويتين السابقتين عليه : اليهودية والمسيحية ، ليصوغهما فى قالب جديد مما يعتبر امتدادا لهما ، ولما كان سيدنا محمد هو التعبير والتجسيد لكل من سبقه من أنبياء ورسل ، فكيف ننكر عليه الصبغة السياسية التى اعترف بها هو نفسه لأنبياء بنى إسرائيل .

- والحققة الثانية : هى التأكيد على ما سبق أن حكم به القرآن الكريم بشأن ختم سيدنا محمد للرسالات والأنبياء ، مما يعنى انقطاع وحى السماء عن الأرض ، أى أن الأمة الإسلامية هى التى سوف تتولى إدارة أمورها بنفسها بعد أن يكون سيدنا محمد قد انتقل الى الرفيق الأعلى ، وذلك هو جوهر العملية السياسية بكل ما تحمله من تفسيرات حديثة .

ونصل الى الحققة الثالثة التى يحتوئها ذلك الحديث ، والتى يشير فيها الرسول الى وجود نظام - بعد انقضاء العصر النبوى - يسمى خلافة يقف على رأسه من يسمى خليفه ، وذلك لإدارة شئون المسلمين ، مما يعتبر اعترافا ضمنيًا بأهمية الصبغة السياسية التى يتميز بها نظام الحكم الذى سوف تسير عليه الدولة الإسلامية بعد غياب الرسول صلى الله عليه وسلم من على المسرح السياسى .

وطالما أننا فى معرض التمثيل بالأحاديث النبوية للاستدلال على سياسية الإسلام ، فلا بد وأن تكون هناك إشارة الى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى يقول فيه : " من مات وليس له إمام ، مات ميتة جاهلية" ، ولسنا فى حاجة الى أن كلمة الإمام إنما تعنى فى مفهومنا المعاصر الحاكم ، ولن يكون هناك بالقطع حاكم بدون دولة ، كما سبق أن أشرنا ، وعليه يكون

(١) رواه البخارى وابن ماجه وابن حنبل .

الحديث دعوة إلى إقامة الدولة ، ودعوة ممن ؟ إنها من صاحب الرسالة ومشرعها البشرى ، ثم أنه من المسلم به أن الإنسان لا يستقيم حياته لو عاش وحيدا بعيدا عن الدولة ، مجافيا لكل أنواع التجمع الإنساني ، وصاحب الدعوة يتحتم أن تكون له حياة داخل مجتمع ولا بد وأن يكون له انتماء إلى أمه ، وأن تكون له مواطنة في دولة ، وتلك أمور بديهية حيوية لصالح الدعوة نفسها قبل أن تكون لصالح الداعية .

ويجب أن نعي تماما إزاء ذلك كله أن محمدا عليه الصلاة والسلام لم يكن ليختار مصطلحي " خليفة " و " إمام " ، ولم يكن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليقبل أن يلقب " بأمير المؤمنين " بصورة عشوائية ، حيث هو الذي ينطق بالوحي ، وعمر الذي يرى بنور الله ، وعليه فإذا ما كان لنا من تفسير لذلك فلعله التفرد الذي يتميز به النظام السياسي الإسلامي سواء في مسمياته أو في متضمناته ابتعادا به عما كان شائعا في عصره فيما جاوره من دول من استخدام لمصطلحات وأنظمة ملكية قيصرية أو كسروية وما إلى ذلك ، مما ينبئ عن اختلاف جوهري بينه وبينها في المعطيات والمنطلقات .

وحديث آخر ، من الفيض الذي تعرض لهذه القضية ، يقول فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن " أي أنه بالإضافة إلى الوازع الديني الذي يتمثل في القرآن الكريم ، لابد من وجود وازع السلطان الذي يردع الخارج إن لم يرتدع بالقرآن ، وذلك اعتراف من صاحب الرسالة بضرورة وجود السلطان أو الحاكم في الدولة الإسلامية الذي قد يستخدم القوة لاستقامة ما أعوج من سلوك الأفراد ، أو ليست القوة أولا وأخيرا إلا إحدى وسائل السياسة ، التي بدونها لن تقوم للدولة قائمة مرهوبة ، والتي بدونها كذلك لن يستقيم أمر الحاكم ، انطلاقا من اعتماد وظائف الحاكم عليها والتي سبق أن تحدث عنها سيدنا علي كرم الله وجهه حين كان يبرر ضرورة إقامة الإمامه سواء كانت برة أم فاجرة ^(١) . ونستمر مع المسيرة المؤيدة لسياسة الإسلام ، فنجد نفس الولاء السياسي لدى كبار الصحابة حين نرى أن سفيان الثوري يذهب إلى أن العبد

(١) عبد الرحمن خليفه ، في علم السياسة الإسلامي ، مرجع سابق ، ص : ٩٢

المخلص لله ملزم بادئ ذلك بدء بالطاعة للدولة^(١) ، ولهذا كان فضيل بن عياض وأحمد بن حنبل يرددان هذا القول : " ستون ليلة مع إمام ظالم خير من ليلة واحدة بغير سلطان " ويفضلان بذلك الاستبداد على غياب السلطة ، وذلك حبا في النظام الإجتماعي .^(٢)

وتكفينا حادثة واحدة لاثبات سياسية الإسلام ، تتصل ببيعه الخلافة الأولى في الإسلام : بيعة أبي بكر ، اذ بعد أن شاع نبأ انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى ، أن تجمع بعض الأنصار في سقيفة بني ساعدة لاختيار من يقوم بهذا الأمر بعد النبي ، فيهرع أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح الى حيث يجتمع الأنصار ، وتدور أحداث ومناقشات قمة في الأصول الديمقراطية ، وينتهي الأمر باختيار أبي بكر خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، هذا في الوقت الذي كان الجسد الشريف لا يزال مسجى في فراشه لم يدفن بعد .

ومن المعروف أن عملية اختيار الخليفة أو الحاكم الجديد هي عملية سياسية ، وعملية دفن الرسول عملية دينية ، وكلتا العمليتين تتمان تحت مظلة الإسلام ، كما كان العهد دائما في تلك الأوقات ، فما بالناس نكسر سياسية الإسلام ، وقد قدم المسلمون - في أول عهدهم بالدنيا بعد رحيل النبي وانقطاع الوحي عنهم - العملية السياسية الإسلامية على العملية الدينية الإسلامية والتي تتصل بأقرب إنسان الى الله والى قلوب المسلمين جميعا ؟!

(١) هنري لاووست ، ترجمة محمد عبد العظيم على ، أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية (الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩) ص : ١٧١ .

(٢) هنري لاووست ، المرجع السابق ، ص : ١٧١ .

الفصل الرابع

سياسية الإسلام عند مفكرى الغرب

المنصفين

الفصل الرابع

سياسية الإسلام عند مفكرى الغرب

المنصفين

إذا كان بعض المفكرين الغربيين قد سائر المقالة الأبلسية - السابق الإشارة إليها - فإننا نجد أن كثيرا من المفكرين الغربيين الآخرين - المنصفين - يتصدون للرد على هذه المقالة ، ويرون أن النبي صلى الله عليه وسلم كان رئيسا للمؤسسة الدينية فى الدولة الإسلامية ، وفى نفس الوقت حاكما سياسيا ، ومن ثم فقد كانت المبادئ التى جاء بها - متمثلة فى الإسلام - تأخذ بالدين بقدر ما تأخذ بالدنيا .

يقول مونتجمرى وات (*) Montgomery Watt فى مقدمة كتابه عن المفاهيم الأساسية للفكر السياسى الإسلامى " أن الإسلام سوف يصبح عام ٢٠٠٠ أحد القوى المتميزة والمسيرة لهذا العالم ، بالإضافة الى المسيحية والماركسية والكونفوشيوسية والبوذية .

ونحن وان كان لدينا الكثير من التحفظ على هذا القول ، إلا أننا نستطيع أن نستشف منه حقائق بدأت تفرض نفسها على مجتمعات الحقب الأخيرة من القرن العشرين ، لعل من أولها مظاهر ذلك المد الإسلامى ، الذى بدأ العالم يدرك - بكل عقلانية وموضوعية - كيف أنه يقدم الحلول العملية لمشكلات كثيرة تعترضه الآن .

ودليلنا على ذلك هذا الصوت الغربى غير المسلم ، الذى يأتى من أقصى بلاد الفرنجة ، ليقول كلمة حق ، على الرغم من غرابة وقعها على

(*) كان يعمل استاذ للغة العربية بجامعة أدنبره بأسكتلنده ، وله الكثير من الدراسات الإسلامية فى التاريخ والسياسة والعقيدة ، من بينها : محمد فى مكة ، محمد فى المدينة ، فكر المعتزلة السياسى وإعادة تقييم الشيعة العباسية .

أسماع معظم الأوروبيين .

لقد كتب مونتجمري وات كتابا كاملا عن " محمد النبي ورجل الدولة". ألا تعتبر هذا برهانا كافيا، واعترافا منه بسياسية الإسلام ؟^(١) .

وفي معرض السياسية يحاول مونتجمري وات أن يؤكد تلك الصبغة ، ليس فقط بالنسبة للدين الإسلامي ولكن أيضا بالنسبة للمسيحية ، حيث يتحدث عن الدين بصورة عامة وكيف أنه كان منغمسا بصورة وثيقة عبر التاريخ البشرى فى مجمل حياة الإنسان فى المجتمع وليس فى الحياة السياسية فحسب، حتى تعاليم يسوع الدينية الخاصة ليست دون دلالة سياسية ، ولطالما انطوى الإنجيل فى خلفيته على وعى بحقيقة اندماج فلسطين فى الإمبراطورية، وأن بعض المواقف اليهودية آنذاك كانت ستقود الى الدمار العسكرى للشعب اليهودى - كما حدث بعد ذلك فعلا - وإن اتخذت الحركة المسيحية الناشئة موقف الاسترخاء السياسى فهذا ليس راجعا إلى فصل دائم للدين عن السياسة، بل لأن مثل هذا المسار كان حكمة سياسية فى ظروف تلك الفترة الزمانية والمكانية^(٢) .

أما فى حالة الإسلام ، ورغم أن محمدا - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يمتلك سلطة سياسية خلال العقد الأول من بداية دعوته فلم يحدث تغيير مفاجئ فى رؤيته عندما هاجر الى المدينة عام ٦٢٢م ، وبدأ تدريجيا فى حيابة السلطة ، والرسالة الدينية الأولى التى قال بها محمد - عليه الصلاة والسلام - كانت منذ البداية موجهة الى " القوم " أو " الأمة " ، أى الى قبيلة وجماعة، الى هيئة سياسية من النمط المألوف لدى العرب .

وحيثما اتهم - سيدنا - محمد بالطموح السياسى أمره الله فى القرآن

1) Montgomery Watt, Mohamed, Prophet and stateman (oxford: university press, 1961)

(٢) مونتجمري وات ، الفكر السياسى الإسلامى ، المفاهيم الأساسية ترجمة صبحى حديدى (بيروت : دار الحديث ١٩٨١) ص : ٤٢-٤٣ .

بالإجابة أنه إنما جاء " نذيرا " ، غير أن هذا التنذير شمل الجماعة بأسرها ليحذر لها من مغبة مواقفها الزائفة كالصلف والبخل والاستعباد وأنها ستقودهم الى كارثة ، ومن الضروري وجود نظام سياسى لتقويم هذه المواقف ، وتعكس الآية القرآنية التى تفيد بأن محمد ليس " بمسيطر " على المكين شعور التخوف من إمكانية تحوله الى مسيطرة بسبب صلاته بمصدر علوى للمعرفة والإحاطة بما هو خير أو شر للجماعة ، قد يدل هذا أيضا على إحساس خصومه بالدلالة السياسية لدعوته (١) .

لقد كان العرب قبل الإسلام لا يدركون إلا معنى واحدا لطبيعة العلاقات التى تسود بينهم . ويظهر ذلك من مفهوم رجالات قريش فى مطلع الدعوة فى مكة ، وهو يعرضون على صاحبها ملكا أو مالا ، فى مقابل تخليه عن نشر هذه الدعوة .

ويقينا ، وبعد استعراض بسيط للأحوال السياسية فى تلك الفترة ، نقول أنه لا يمكن إطلاقا أن نقارن بين ما أقامة الرسول من نظام سياسى ، وما كان سائدا داخل وخارج الجزيرة العربية من أنظمة للحكم .

أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - بعد أن نجح فى بناء المواطن خلال الفترة المكية ، وطالما أن المواطن لا بد له من وطن ومن دولة فقد اتجهت أنظار الرسول الى المدينة كوطن ومقر للدولة التى توشك على القيام ، ولا سيما وقد كان لها ارهاصات مبكرة تمثلت فى بيعتى العقبة : المقدمة الطبيعية للهجرة التى تمخض عنها التجسيد القانونى لدولة عقيدية أيديولوجية (٢) .

(١) المرجع السابق ، ص : ٤٣ .

(٢) ونقول دولة أيديولوجية انطلاقا من أنها لا تنتهى حدودها عند حدود البيئة أو الإقليم الجغرافى الذى يقطن فيه مواطنوها ، وإنما تمتد حدودها الى المدى الذى يصل إليه فكرها وتشريعها ، وبمعنى آخر فإنها تشمل كل أرض يسكنها من يؤمن بذلك الفكر ويطبق هذا التشريع ، بغض النظر عن العوائق والعقبات المصطنعة من حدود وجنسية وما الى ذلك من أمور .

عبد الرحمن خليفة ، فى علم السياسة الإسلامى ، مرجع سابق ، ص : ٤٩ .

مبكرة في التاريخ ، هي دولة الإسلام ، وقد اكتملت لهذه الدولة بعد هجرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - الى يثرب عناصرها القانونية : من ارض بدأت بالمدينة المنورة ولكنها لم تتجمد عندها حيث ان دولة الإسلام دولة عالمية لا ترتبط بحدود ارض ، وأمة هي أمة الإسلام التي قامت في أول أمرها بالمهاجرين والأنصار ، ولكنها ضمت بعد ذلك العرب من مختلف القبائل وغير العرب من بلاد القياصرة والأكاسرة .

لقد ضمت دولة الإسلام من البداية بلالا الحبشي ، وصهيبا الرومي ، وسلمانا الفارسي ، وأعلنت الحرب على المشركين والمرتدين دون هوادة ، وكانت قابلة لاستيعاب كل من يعتنق دين الله عن اقتناع واختيار بغير إكراه ، دون أية حواجز أمام عرق أو لسان فالرباط الذي يضم أبناء هذه الدولة هو رباط العقيدة وحده .

وتحققت بعد الهجرة سيادة دولة الإسلام الداخلية على رعاياها ، والخارجية إزاء زعامة قريش في مكة وغيرها من قبائل العرب ، واعترفت زعامة مكة بهذا الوضع القانوني لدولة الإسلام في صلح الحديبية سنة ٦هـ ، وأرسل الرسول صلى الله عليه وسلم كتبه الى الملوك والحكام المجاورين يدعوهم الى الإسلام ، والسيادة العليا لدولة الإسلام مقيدة بدين الله وشريعته ، فهي دولة العقيدة والرسالة (١) .

من هذا المنطلق يمكن القول أن دليلنا على صدق هذه القضية يستند - بالإضافة الى ما سبق أن قدمناه من أدلة - الى هذا الفيض من الدراسات والمؤلفات التي تنتصف للإسلام ونظمه في مواجهة الموجة الهجومية العاتية (٢) .

(١) محمد فتحي عثمان ، من أصول الفكر السياسي الإسلامي (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٩) ص : ٣٤٠ .

(٢) لعل من أمتعها كتاب " شمس الإسلام تستطيع على الغرب " للكاتبة الألمانية سيجريد هونكه ترجمة محمد فؤاد حسنين وكذلك كتاب (الخالدون مائة) أعظمهم محمد ، الذي ألفه المفكر البريطاني مايكل هارت ، وترجمة أنيس منصور . إلا أن هناك بعضا من التحفظ عليه

أن عدالة القضية قد جعلت الكثير من مفكرى الغرب يؤمنون بها من أمثال جارودى وتوينبى وبرنارد شو - كما تبين فيما بعد - وأصبح هناك ملايين كثيرة من المسلمين داخل بريطانيا وفرنسا وأمريكا ، وكذلك وجدت هناك كتب ومجلات وثقافة إسلامية رفيعة المستوى تضىء فى أوربا ويصل نورها الى القارات الأخرى ، وداخل الكتلة الشرقية سواء فى روسيا أو فى أوربا الشرقية بصورة عامة حيث يوجد الملايين من المسلمين هناك .

وأصبح هناك أيضا حكام يسارعون بالإعلان مقدما بأنهم إسلاميون، وألوف كثيرة من الباحثين العلميين والسياسيين والإعلاميين فى كل مكان يؤمنون بضرورة إطلاق سراح الإسلام من أسرهِ الذى ظل مقيدا به طوال عصور الجمود الفكرى^(١) .

وقد شارك الدكتور فترجيرالد فى تأكيد هذا المعنى حين قال أن الإسلام نظام سياسى ، بالإضافة الى كونه دينا سماويا ، ويعترف باستحالة فصل الجانبين عن بعضهما للتلازم المطلق بينهما .

وفى هذا أيضا يذهب الدكتور شاخت الى أن الإسلام نظام كامل يشمل الدين والدولة معا^(٢) .

ويشترك معهما المستشرق الإنجليزى هاملتون جب حين يتعرض لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ، اذ يقول : " ينظر الى الهجرة غالبا على أنها نقطة تحول أذنت ببدء عهد جديد فى حياة " محمد " وأخلاقه، ولكن المقابلة المطلقة التى يعرضونها عادة بين شخصية الرسول غير المشهور والمضطهد فى مكة ، وبين شخصية المجاهد فى سبيل العقيدة فى المدينة ليس لها ما يبررها من التاريخ .

لم يحدث ثمة انقلاب فى تصور محمد لمهمته ، أو شعوره بها . من

(١) فهمى الشناوى ، نحو إسلام سياسى (القاهرة : المختار الإسلامى ، ١٩٨٥) ص:٦.

2) Schocht the origins of Mohammaden jurisprudence (oxford university press, 1960)

الوجهة الشكلية ظهرت الحركة الإسلامية بصورة جديدة ، وأدت الى إيجاد مجتمع قائم بذاته منظم على قواعد سياسية ، تحت قيادة رئيس واحد ، ولكن هذا لم يكن إلا مجرد إظهار لما كان مضمرا ، وإعلان ما كان مستترا .

فقد كانت فكرة الرسول الثابتة - وكانت هي أيضا ما يتصوره خصومه عن هذا المجتمع الجديد الذى أقامه - أنه سينظم تنظيمًا سياسيًا ، ولن يكون هيئة دينية منفصلة مندرجة تحت حكومة زمنية . وكان يبين دائما فى عرضه لتاريخ الرسالات السابقة أن هذه إحدى الغايات الأساسية التى تتألف منها الحكمة الإلهية فى إرسال الرسل . فالشئ الجديد الذى حدث بالمدينة هو إذن - فقط - أن الجماعة الإسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية الى المرحلة العملية (١) .

وبالإضافة الى هؤلاء ظهر الكثير من المفكرين الأوروبيين الذين كانوا دعاة مدافعين عن سياسية الإسلام ، وتلك ظاهرة حديثة فرضت نفسها انعكاسا للصحة الإسلامية فى مواجهة سيطرة الفكر المادى على العقول الغربية .

وفى هذا المعنى يقول الفيلسوف روجيه جارودى الذى عرف للإسلام قدره ، بعد جولة عبر المذاهب الفلسفية المعاصرة ، قاداته للإيمان بالإسلام فى نهاية الأمر ، يقول أنه منذ القرن الثامن ، لم تتوافر للإسلام مقومات الغلبة - ولا أعنى الغلبة العسكرية ، وإنما أقصد الثورة الفكرية - قدر ما تتوافر له الآن (٢) .

1) Gibb, H, A, R. Mahammedanism (oxford : 1948) p: 27 .

ونذكر ذلك :

فتحى عبد الكريم ، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٤) ص: ١٣٢ . ومحمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الإسلامية ، مرجع سابق ، هامش ص : ١٣ .

(*) فى محاضرة له عن " حوار الحضارات " ألقاها بجامعة الإسكندرية فى ٢٠ مارس ١٩٨٣ ، وقد قامت هيئة الاستعلامات المصرية ، بنشر المحاضرة فى إحدى الكتيبات الصغيرة التى تصدرها ، وقد وردت هذه العبارة فى صفحة ٣٣ من هذا الكتاب

ويرى أرنولد توينبى (*) بأن مستقبل الإنسانية يتوقف على أخوة روحية ، لا يمنحها سوى الديس ، وهو الشيء الذى يحتاجه الجنس البشرى فى هذا الوقت (١).

كذلك يعتبر توينبى أن ظهور الرسول عليه الصلاة والسلام من أهم العوامل وأبرزها فى تواريخ الحضارات ، ويقرر بأن الرسول الكريم قد يشيد بعد عودته من المدينة الى مكة أسس إمبراطورية يمكن مقارنتها بالإمبراطورية التى شيدها قيصر بعد عودته من بلاد الغال الى روما . وقد ظلت هذه الإمبراطورية قائمة قرابة الثلاثة قرون : وما هذا العمل السياسى الا حاصل توفيق محمد السياسى فى غضون مرحلة حياته السياسية الدينية .

إن العلاقة بين الجانبين الدينى والسياسى - كما يقول توينبى - فى الدولة الإسلامية ليست علاقة مصطنعة تعوق سير الدولة وتقدمها . اذ يلتئم الجانبان فى وحدة أساسية تنسم بالأصالة .

ويرى توينبى أن على الباحث فى الشئون الإسلامية - وفى الفكر السياسى الإسلامى بالذات - أن يسقط من حسابه الفكرة الشائعة عن المسيحيين التى تغالى فى تقدير أهمية القوة المادية فى انتشار الإسلام ، ذلك لأن الأسس التى تطلبها خلفاء النبی للإيمان بالدين الجديد إقتصرت على تأدية عدد من الفرائض لم يكن تأديتها بالأمر الشاق كثيرا ، بل لم تتعدد المطالبة بها الجماعات الوثنية البدائية التى كانت تقطن المناطق العربية التى ظهر الإسلام فى ربوعها والتى لم تخضع لسلطان أى من الإمبراطوريتين الرومانية والساسانية أما بالنسبة لولايات هاتين الإمبراطوريتين المغزوة ، فلم يكن الاختيار بين الإسلام أو القتل، ولكن بين الإسلام والجزية . وتلك سياسة

(*) مؤرخ بريطانى عاش فى الفترة بين ١٨٨٩-١٩٧٥ ، كثيرا ما انتصف للحق العربى، لاسيما فى المناظرات التى كانت تعقد بين المفكرين العرب والإسرائيليين ، مما جعل عبد الناصر يطلق فى أوائل الستينات سراح جاسوس بريطانى كان قد صدر فى حقه حكم بالسجن لقاء كلمة الحق التى كان توينبى يعليها بصورة دائمة .

(١) مهدى فضل الله ، الشورى ، طبيعة الحاكمية فى الإسلام ، (بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٤) ص : ١٠ .

مستتيرة أجمعت الآراء على امتداحها .

ولقد أصبح على الإسلام فى ظل هذه الظروف أن يسلك طريقه بين رعايا الخلافة من غير العرب مستندا على مزاياه وفضائله الذاتية . وهذا ما يبيده استقرار اتجاه الإسلام السياسى منذ عهد الرسول ، ثم فى عهد خلفائه من بعده . (١)

ويقول جورج سارتون الأستاذ بجامعة هارفارد الذى اعترف اعترافا صريحا بأن الإسلام من أصلح النظم الدينية ، وأجملها على حد تعبيره ، وهو عندنا أصبح تلك النظم وأجملها على الإطلاق ، ولكن المسلمين اليوم كثيرو البعد عن حقيقة ما جاء به الإسلام .. وأورد عبارة الإمام " محمد عبده " : الإسلام محجوب بالمسلمين .

وقال أننا اذا نظرنا الى السلام من خلال أعمال المسلمين لم نر تلك المبادئ جلية واضحة . وأكد أن المسلمين يمكن أن يعودوا الى عظمتهم الماضية ، والى زعامة العالم السياسية و التعليمية ، كما كانوا من قبل . ولكن هذا لن يكون الا اذا عادوا أولا الى فهم حقيقة الحياة فى الإسلام أو العلوم التى حث على الأخذ بها .

وقد تتبأ سارتون بأن المسلمين سيعودون الى قيادة العالم مرة أخرى بقوله : إن شعوب الشرق الإسلامى ، وقد قادت العالم فى مرحلتين طويلتين من مراحل التقدم الإنسانى طوال الفى سنة على الأقل قبل أيام اليونان ثم العصور الوسطى مدة أربعة قرون تقريبا ، فليس هناك ما يمنع تلك الشعوب من أن تقود العالم ثانية فى المستقبل القريب والبعيد (٢) .

ويقول الفيلسوف الروسى تولستوى (*) - بعد أن أثنى على الإسلام

(١) فؤاد شبل ، الفكر السياسى ، دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤) ص : ٢١٨ .

(٢) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ترجمة ليف من الأساتذة (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٠) ص : ٣٢ .

(*) عاش بين عامى ١٨٢٨ - ١٩١٠

وعلى نبيه ثناء كثيرا ومما لا ريب فيه أن النبي " محمد " من أعظم الرجال المصلحين الذين خدموا الهيئة الاجتماعية خدمات جليلة ، ويكفيه فخرا أنه هدى منات الملايين الى نور الحق ، والى السكينة والسلام ، وفتح للإنسانية طريقا للحياة الروحية العالية ، وهو عمل عظيم لا يقوم به الا شخص أوتى قوة وإلهاما وعونا من السماء (١) .

ويقول " ليودورش " أن الإسلام دين إنساني طبيعي اقتصادي أدبي ولم أذكر شيئا من القوانين الوضعية إلا وجدته مشرعا فيه .. ولقد وجدت فيه حل المسألتين اللتين تشغلان العالم دائما :

- الأولى في قول القرآن : " إنما المؤمنون اخوة " . فهذا أجمل مبادئ الاشتراكية .

- والثانية : فرض الزكاة على كل ذى مال وهذا هو دواء الفوضوية . (٢)

ويقول العلامة " ماسينيون " يمتاز الإسلام بأنه يمثل فكرة المساواة الصحيحة ، بمساهمة كل فرد من أفراد الشعب بالعدل فى موارد الجماعة ، والإسلام ينادى بالعدل للأموال المصرفية (الربا) ، والقروض الحكومية والضرائب غير المباشرة على ضرورات الحياة ، فى حين أنه شديد التمسك بحقوق الزوج ، والولد ، والملكية ، ورؤوس الأموال التجارية ، فهو بذلك يقف وسطا بين البرجوازية الرأسمالية ، والشيوعية والبلشفية .

وليس ثمة مجتمع له مثل ما للإسلام من ماض كليله النجاح ، فى جمع كلمة مثل هذه الشعوب الكثيرة المتباينة على بساط المساواة فى الحقوق والواجبات ، ولقد برهنت الطوائف الإسلامية الكبرى فى أفريقيا والهند والجماعات الصغيرة منهم فى الصين واليابان ، على أن الإسلام يستطيع أن

(١) زكريا هاشم زكريا ، آراء فلاسفة وعباقره الغرب فى الإسلام ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٨) ص : ١٣ .

(٢) زكريا هاشم ، المرجع السابق ، ص : ١٤ .

يوفق بين العناصر التي لا سبيل الى التوفيق بينها .وتحدث الكاتب الروائى والمؤرخ الكبير كاتب ايرلندا الإنجليزى الشهير برنارد شو (*) عن الإسلام فقال : لقد نادى الإسلام بالحرية والإخاء والمساواة ، ورسم وسائل تحقيقها ، وأقام موازين الحق والعدل والإتصاف ، ودعا الى التعاون على البر والخير والإصلاح ، كل ذلك فى ظل المحبة والوئام والسلام .

أما روزنتال فيقول : " مما لا شك فيه أن الإسلام حقق بناء دولته بقوة العقيدة ، وبالحفاظ على الروح التي نزل بها . ولما كانت الشريعة هي الإطار العام الذى يتحرك داخله المسلمون مهما اختلفت الظروف فقد تركزت مهمة الفقهاء فى العمل على إخضاع الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لأحكامها (١) .

ويقول الفيلسوف الفرنسى جوستاف لوبون (٢) : القرآن قانون دينى وسياسى واجتماعى ، وأحكامه نافذة منذ قرون كثيرة . والمسلمون أخوة لأنهم يعبدون الها واحدا وشريعتهم واحدة . يبغضون ما يبغضون .. ويحبون ما يحبون ، ويجمع الحج كل سنة فى مكة جماعات المؤمنين من كل صقع ولغة .

لقد حرص الإسلام على تقرير المساواة فى أكمل صورها ، وجعلها من العقائد الأساسية التى يجب أن يدين بها كل مسلم ، فقرر أن الناس سواسية وأنه ليس ثمة تفاضل فى إنسانيتهم ، وإنما يجرى التفاضل بينهم على أسس كفاياتهم وأعمالهم ، وما يقدمه كل منهم لربه ونفسه ومجتمعه والإنسانية جمعاء . (٣)

ويقول أيضا - فى كتابه حضارة العرب : إن القوة لم تكن عاملا فى

(*) عاش بين عامى ١٨٥٦ - ١٩٥٠ م .

(1) Erwin Rosenthal, Political thought in Medieval Islam (London cimbridge university press, 1968) p: 22-32

(٢) عاش بين عامى ١٨٤١ - ١٩٣١ م . له مؤلفات كثيرة ، منها كتاب حضارة العرب الذى ترجم الى العربية .

(٣) ركريا هاشم ، آراء فلاسفة وعابرة الغرب فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص: ١٩ .

نشر القرآن ، وأن العرب تركوا المغلوبين أحرارا فى أديانهم ، فإذا كان بعض النصارى قد أسلموا ، واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذى لم يكن للناس بمثله عهد .

وقد عامل المسلمون أهل سورية ومصر وأسبانيه ، وكل قطر فتحوه ، بلطف عظيم ، تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم ، غير فارضين عليهم سوى جزية زهيدة فى مقابل حمايتهم لهم وحفظ الأمن بينهم ، والحق أن الأمم لم تعرف فاتحين رحماء متسامحين مثل العرب (١) .

كما تحدث المستشرق النمساوى المسلم " فايس " (٢) عن الأخاء فى الإسلام فقال : لقد ابطال الإسلام العصبية العرقية وشق الطريق الى الأخاء الإنسانى والى المساواة ، ولكن المدنية الغربية ما تزال عاجزة عن أن تنظر الى ما وراء ذلك الأفق الضيق من العداة الجنسية والقومى . إن الإسلام لم يعرف الطبقات الإجتماعية ، ولا حروب تلك الطبقات فى مجتمعه ، ولكن التاريخ الأوروبى كله منذ أيام اليونان والرومان مملوء بالكفاح فيما بين الطبقات وبالعداء الإجتماعى .

وعن سياسية الإسلام يقول أن الصلة المحكمة التى تربط الدين بالسياسة ، والتى هى من خصائص التاريخ الإسلامى ومميزاته لا تحظى بالقبول عند المستغربين الذين نشأوا على أساس الاعتقاد بأن لكل من مسائل الدين ، والحياة العلمية عالمها الخاص المستقل بها ، ولكن أى انسان لديه قسط من العلم - حتى ولو كان سطحيا يسيرا - عن تعاليم الإسلام ، يعرف أن هذه التعاليم لا تقف عند حد العلاقة بين الإنسان وخالقه ، ولكنها تتعدى ذلك الى وضع نظام محدد للسلوك الإجتماعى ، يجب على المسلم اتباعه كآثر من آثار تلك العلاقة وكنتيجة لها .

فإذا بدأنا بالتسليم بأن كل مظاهر الحياة الطبيعية إنما انبثقت عن

(١) نفس المرجع ، ص : ٢٤ .

(٢) وقد أسلم وتسمى " محمد أسعد وهذا من كتابه منهاج الإسلام فى الحكم ، ترجمة منصور محمد ماضى ، طه (القاهرة مكتبة طلبه ، بدون) ص : ١٧ - ٢٠ .

إرادة إلهية ، وأنها لذلك تختص بقيم ايجابية خاصة بها ، فإن القرآن يجمل في وضوح على أن الغاية النهائية للخلق هي تجاوب المخلوقات مع ارادة الخالق وخضوعها لها .

وبالنسبة للإنسان : فإن هذا الخضوع الذى يسمى " اسلاما " يتطلب - بداهة - تكييف رغبات الإنسان وسلوكه ، تكييفاً ايجابياً واعياً مع قوانين الحياة التى وضعها الخالق ، ومثل هذا المطلب يفترض بطبيعة الحال أن يكون لمفاهيم الخير والشر مقاييس ومعان ثابتة لا تتغير بتغير الأحوال والأزمنة ، ولكنها تحتفظ بصحتها وأصالتها فى كل الظروف والأوقات .

ومن الواضح أن كل ما وصلنا اليه من تحديد لمعانى الخير والشر ، أو العدل والظلم من خلال تأملاتنا لا يمكن له أن يتمتع بصفة الصحة المطلقة ، ذلك بأن التفكير البشرى وضعى من حيث المبدأ ، فهو عرضه دائماً للتأثر بزمن المفكر ومحيطه ، وعلى هذا ... فإنه اذا صح أن غاية الدين هي تكييف مطالب الإنسان ورغبته وفق ارادة الله ، فلا بد للإنسان أن يتعلم بأساليب معصومة من الخطأ كيف يميز بين الخير والشر ، ويبين ما يجب فعله وما لا يجب .

إن التعاليم المجردة التى نصت عليها علوم الأخلاق : كقولهم : " أحبب الناس " أو " كن صادقاً " أو " ثق بالله " لا تكفى ، لأنها عرضة لكثير من التفسير المتناقضة .

إن المطلوب هو مجموعة من القوانين المحكمة المضبوطة التى تنسق - مهما اتسعت دائرة هذا التنسيق - مجال الحياة البشرية بأكملها ، وتتعرض لكل مظاهرها الروحية والمادية ، والفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسة، وأن الإسلام ليحقق هذه الغاية عن طريق قانون الهى هو الشريعة.

والشريعة تشمل بين دفتيها الأحكام التى جاء بها القرآن الكريم بعد أن أضيفت إليها - أو بالأحرى فسرتها ووضحتها بالأمثلة العملية - أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم والتى تسمى " السنة " . وهى أسلوب حياته

صلى الله عليه وسلم .

ويرى المؤمن أن القرآن والسنة يكشفان لنا جانبا من سنة الله الشاملة الكلية في خلق الكون ، وبالنسبة للإنسان ، فإنهما يحويان التحديد الواضح لما يريد الله منا أن نفعل ، وكيف يريدنا أن نكون .

فمن الواضح إذن أن اهليتنا للحياة وفق تعاليم الإسلام تترتب على استسلامنا لشريعته ، بيد أنه على الرغم من أننا قد نختار طريق الطاعة لأمر الله ، وقد لا يتاح لنا دائما تحقيق ذلك على الوجه المطلوب ، لأنه وإن كانت الغاية الأساسية للدين الإسلامى هى اصلاح الناحية الفردية فى الإنسان فإنه مما لا ريب فيه أن جزءا كبيرا من مبادئ الإسلام لا يمكن تطبيقه الا عن طريق مجهود موحد لعدد من الأفراد ، وهو ما نسميه " المجهود الجماعى " .

وهكذا فإن الفرد - مهما صحت العزيمة - فإنه لن يتمكن بحال من الأحوال - من أن يصوغ حياته على نحو يتفق مع تعاليم الإسلام ، دون أن يصوغ المجتمع الذى يعيش فى حياته فى الإطار الذى رسمه الإسلام .

ومثل هذا التعاون الواعى بين أفراد المجتمع لن ينبثق عن مجرد الشعور بالأخوة بينهم ، لأن فكرة الأخوة لابد لها من أن تترجم الى حركة اجتماعية ايجابية هى " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " فإذا شئنا أن نضعها فى صيغة أخرى قلنا أنها " خلق وصيانته مثل هذا النظام الاجتماعى بصورة تسمح لأكثر عدد من الأشخاص أن يعيشوا فى توافق وانسجام وحرية وكرامة " . ومما لا شك فيه أن عصيان فرد - فى مسلكه - قواعد السلوك الاجتماعى العام يجعل وظيفة الآخرين فى محاولة تحقيق المثل الأعلى صعبة وتزداد وظيفتهم صعوبة كلما ازداد عدد هؤلاء العاقين .

وبمعنى أوضح : أن استعداد المجتمع للتعاون وفق مبادئ الإسلام لتحقيق غاياته سوف يظل استعدادا نظريا ما لم تكن هناك سلطة زمنية مسئولة عن تطبيق الشريعة الإسلامية ، ومنع الخروج عليها - على الأقل فى الأمور ذات الطابع الاجتماعى من جانب أى فرد من أفراد المجتمع ، ومثل هذه المهمة لابد لها من أن توسد الى مرجع له من السلطة ما يتيح له

الأمر والنهي في المسائل الإجتماعية وذلك المرجع هو الدولة .

ومن ذلك يتضح أن اقامه دولة - أو دولة اسلامية - شرط لا غنى عنه للحياة الإسلامية في صورتها التامة .

ويضيف الأستاذ أسعد^(١) أن القوانين الإسلامية تقوم - مع القرآن والسنة - على القياس وفتوى أهل الذكر ومشئنة الإجماع ، وأن القرآن الكريم يقول للمسلمين : " لكل جعلنا شرعه ومنهاجا " ليسلك كل مسلم طريقه على حسب المنهاج المبين ، فهو أمين على ضميره فيما يختاره من أحكام الدين التي شرعها الكتاب اجمالاً ولم يذكر تفصيلات الأمثلة عليها ، ولكننا اذا رجعنا الى تفصيلات الحكومة التي يسميها الغربيون " ديمقراطية حرة " وجدنا أنها الى الإسلام أقرب منها الى الديمقراطية اليونانية التي استعيرت منها هذه الكلمة .

ويرى هذا المفكر : أو أول ما ينهى عنه الإسلام أن يقوم الحكم على أساس العصبية ومن أحاديث النبي قوله عليه السلام " ليس منا من دعا الى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية ، وليس منا من مات على عصبية " . والقرآن يقول : " وأمرهم شورى بينهم " والرسول يقول : " أن الله لا يجمع امتي على ضلالة " ويقول : " من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعصى الأمير فقد عصاني " ويقول : " اتبعوا السواد الأعظم " فهذه جملة قواعد الحكم في الإسلام : سلطان لا يقوم على عصبية ، بل على شورى يغلب فيها إجماع السواد الأعظم ، ويجب فيها الطاعة لمن يتولى الأمر كما تجب لله والرسول .

ويقول هذا المفكر في تفسير قوله تعالى : " وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله " أن النبي عليه السلام سئل عن معنى " العزم " في هذه الآية فقال : " انه مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم " وأنه صلوات الله

(١) في كتابه " الطريق الى مكة " الذي عهد في نشره الى جماعة اسلامية بمدينة كراتشي فنشرت ترجمته الإسلامية على يد جماعة البحوث الشرقية بجامعة كاليفورنيا .

عليه قال مرة لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما : " لو اجتمعنا فى مشورة ما خالفكما " ووضح عمل الوزير مع الأمير فقال عليه السلام : " اذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق إن نسى ذكره ، وإن ذكر أعانه ، وإذا أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء إذا نسى لم يذكره ، وإذا ذكر لم يعنه "

أما الواجب بين الأمير والرعية فقد شرحه المؤلف شرحا وافيا فأورد من احاديث النبى قوله عليه السلام : " من خلع يدا من طاعة لقى الله يوم القيامة ولا حجة له ، ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية " . وقوله عليه السلام : " لا طاعة فى معصية انما الطاعة فى المعروف " وقوله عليه السلام : " من رأى من أميره شيئا فكرمه فليصبر ، فانه ليس أحد يفارق الجماعة فيموت الا مات ميتة جاهلية " .

وزبدة الأوامر والنواهي جميعا فى هذا الواجب بين الراعى والرعية أنه الأمر بالمعروف والطاعة فى المعروف ، والحذر عند الخلاف من تفريق الجماعة .

وعصمة الجميع أن يستمع الراعى والرعية الى النصيحة من القادرين عليها : " ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " أو كما قال عليه السلام : " والذى نفسى بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عذابا من عنده ثم لتدعنه فلا يستجيب لكم " .

وأن على الأمة أن تغير ما تكره من شأنها فانه " ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصى ثم يقدرن على أن يغيروا ثم لا يغيرون الا يوشك أن يعمهم الله بعذاب " ، وأنه على الأمير الا يبتغى الريبة فى الرعية لأن " الأمير اذا ابتغى الريبة فى الناس أفسدهم " والخير كل الخير فى الجماعة المفلحة أن تتساند وتتعاون " ترى المؤمنين فى تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى " .

وفصول الكتاب كلها حاملة بالشواهد من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فيما يختاره الإسلام من نظم الحكومة والدولة أراد بها المؤلف أن

يقرر عناية الإسلام بهداية الجماعة الى نظامها السياسى كما ينبغى أن يهدى اليها الدين الذى يؤمن به الناس على توالى الأزمنة واختلاف البلدان ، فهو يقيم لها القواعد ويدع لها أن تبنى عليها ما شاءت من بناء يستقر بدعائمها ولا يخرج من أساسها .

وقد كان فى هذا الكتاب جواب حسن لمن يأخذون على الإسلام أنه دين تشريع ومعاملة ولكنة لم يأت للناس بنظام مفصل للشئون الاقتصادية أو للحياة السياسية ، فليس فيما زعموه مأخذ على الإسلام الا أن يساء فهم الدين على حقيقته الباقية ، فإنه فى شئون الزمن المتلاحق مصباح يذير الطريق لمن يبصرون ، وليس بالقيد الذى يقاد به من يهديه معصوب العينين مكتوف اليدين ^(١) .

ويقول الكاتب الانجليزى " انستانليه لان بول " فى كتابه صلاح الدين وتاريخ مملكة اورشليم :

إن الذين درسوا تاريخ الحروب الصليبية ليسوا فى حاجة أن يتعلموا فضائل الحضارة ، فقد كانت الشهامة ، وكبر النفس ، وكرم الخلق ، والتسامح ، والقوة الحقيقية ، والثقافة الرشيدة ، فى جانب المسلمين .

ويسجل العالم الفرنسى بارتلمى سانتهيلير فى كتابه محمد والقرآن ، نفس هذه المعانى فيقول : بسبب مخالطة العرب ومحاكاتهم استطاع اشرافنا فى العصور الوسطى ، أن يجعلوا طباعهم الفظة لينة .

وقد عرف فرساننا عواطف أكثر نبلا ورقة ، وانسانية ، ومن المشكوك فيه أن تكون المسيحية رغم ما تقدمه من خير هى وحدها التى الهمتهم هذه الأحاسيس .

ويؤكد ما نقول تلك الحادثة الرائعة التى ليست فى مكنة الزمن مهما طال أن يمحو ذكرياتها من صحائف الأذهان .

(١) عباس العقاد ، ما يقال عن الإسلام ، مرجع سابق : ١٥٥ .

ومجمل هذه الحادثة : أن " ريتشارد " (قلب الأسد) ملك انجلترا ورنيس قواد الحملة الصليبية قد مرض أثناء اشعال لهيب المعركة ، فعندما علم " صلاح الدين " بهذا ، اصطحب معه طبيبه الخاص وذهب لمعالجته ، فلما مثلا بين يديه أوجس أحد رجال الحاشية خيفة منهما على الملك ، وقد رأى " صلاح الدين " فى عينيه ذلك الحذر ، فابتسم ، وقال له : إن المسلمين لا يطعنون من الخلف ولا يستخدمون الغدر حتى ولو كان لهم فى ذلك فائدة كبرى ، فكيف وموت ملككم مسموما لا يجلب " لصلاح الدين " أى مجد .

ولم يكد " قلب الأسد " يسمع هذه العبارة ، حتى هتف بالطبيب قائلا : تقدم فأفحصنى وأعطنى دواءك فورا ، وقد فعل الطبيب ذلك ، ففحص الملك ، وقدم اليه الدواء ، فتناوله مطمئنا مغتبطا فبرئ^(١) .

تلك أية من آيات الشهامة ، وكبر النفس والعظمة الحقيقية ، كما أنها - بالاضافة الى كونها برهانا على صدق ما نقول - تعد درسا لا ينسى لقائه قائد المسلمين لقائد الفرنجة فتأثر به .

ولما كان الناس على دين ملوكهم ، كما يقول المثل السائر ، فقد دوت هذه الحادثة التى تدل على عظمة الإسلام وتسامحه بين الغربيين دوما ما يزال صداها على مر العصور .

وهكذا أجمع المؤرخون من العرب والاجانب على الاشادة " بصلاح الدين " ، وأفاضوا فى وصف جوانب عظمته ، كزعيم سياسى ، وقائد حربي وانسان ، فقد جمع فى براعة ليس لها نظير بين السياسة والشجاعة فى القتال وسمو النفس الأخلاق .

ويقول استيلانا " فى بعض مؤلفاته :

إن فى الفقه الإسلامى ما يكفى المسلمين فى تشريعهم المدنى إن لم نقل أن فيه ما يكفى الانسانية كلها .

(١) زكريا هاشم ، أراء فلاسفة وعابرة الغرب فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص : ٢٨ .

ويقول " كارادى فو " فى كتابه المحمدية (وإن كان لدينا اعتراض على هذه التسمية) أن " محمدا " كان هو النبى والملهم والمؤسس ، ومع ذلك لم ينظر الى نفسه كرجل من عنصر آخر ، أو من طبقة أخرى غير طبقات بقية المسلمين ، أن الشعور بالمساواة والإخاء الذى أسسه النبى بين أعضاء الجماعة الإسلامية كان يطبق تطبيقا عمليا حتى على النبى نفسه (١) .

وقد تناول جورجى زيدان قصة نمو الدولة الإسلامية فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين فقال :

تأسست الدولة الإسلامية فى المدينة فى السنة الأولى للهجرة والمسلمون قليلون ، وكل أرض خارج حدود المدينة لا تدخل فى زمامهم ، وحدود تلك الدولة محصورة بيثرب وبعض ضواحيها .

وكانت دار الحكومة والقضاء يمثذ المسجد أو بيت النبى أو بيوت الصحابة ، وما زال ذلك شأنها الى السنة الرابعة للهجرة ، فأضافوا اليها أرض بنى النضير ، وفى السنة التالية أرض خيبر ثم فدك ، فوادی القرى فتيما ، ثم فتحوا مكة فالطائف فقباله فجرش ، ثم مدوا حدودهم شمالا الى تبوك وأيله ، وجنوبا الى نجران فاليمن فعمان فالبحرين فاليمامة .

ولما توفى النبى سنة ١٠ للهجرة كانت دولة الإسلام تمتد من تبوك وأيلة شمالا الى شواطئ اليمن جنوبا ، ومن خليج العجم شرقا الى بحر القلزم غربا.

وكان أساس الدولة المساواة والمواخاء والتعاون ، والمسلمون هم الجند والزكاة والضرائب المختلفة التى تقررت شيئا فشيئا هي الموارد المالية للدولة (٢) .

وعن الإسلام والدولة فيقول د. مراد هوفمان : أما أن الإسلام دين ودولة فذلك حقيقة يثبتها الإسلام ، وإن لم تكن هذه الصبغة قد وردت فى القرآن

(١) المرجع السابق ، ص : ٤٧ .

(٢) جورجى زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامى ج ٢ (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٠٦) ص : ١١٢ .

حرفيا ، وقد استمد النبي - صلى الله عليه وسلم - سلطته عند بناء الدولة الإسلامية الأولى من البيعة - عند العقبة ومن الصحيفة في المدينة (١)

ويقول البروفيسور شبروك وليافر - صاحب الدراسات الواسعة في شئون الشرق الأوسط وشئون الهند وباكستان في كتابه دولة الباكستان - عن "تقاليد" الإسلام :

" إن هذه التقاليد تشمل مبادئ المساواة بين الأرواح الإنسانية أمام الله وتقرر أواصر الأخوة العالمية بين جميع المؤمنين بغیر نظر الى العنصر أو اللون، كما تقرر فريضة الدفاع عن الضعيف وحمايته ممن يجورون عليه وإغاثة المعوزين والمحرومين وبذل الحياة نفسها في سبيل الصراط المستقيم ، ومعاملتهم - من ثم - للبلاد الأخرى لا تجعلهم حريصين على الغلو في اثبات وجودهم والتصلب في املاء تقاليدهم الحرفية أو الوقوف موقف الأحكام والاعتذار " .

ووصف ما يشعر به جمهور المسلمين من أبناء الهند أو ما يفهمونه بداهة من معنى الدولة فقال : " أن التفاصيل السياسية لم تشغل أذهانهم ، ولكنهم تطلعوا الى سياسته تسود فيها آداب العقيدة الإسلامية وتقوم على العدل الإجتماعي والحكم السمع الرفيق وتستجيب لحاجات الشعب وضروراته وتحمي الفقير بين قسوة المستغلين وتتكفل بإقرار قواعد الحكم ، كما تعين على التقدم الإقتصادي .

وأطال المؤلف الكلام عن النظريات السياسية الإسلامية فقال ما فحواه " أن تلك النظريات لا تعارض نظاما من الأنظمة الدستورية في الأمم الديمقراطية على اختلاف هذه الأنظمة في أساليب الإدارة وتوزيع السلطة على طريقة الجمهوريات الرئاسية أو النيابية ، وأن الحاكم لا يملك أن يستأثر بالسلطة على أي وجه من الوجوه مستندا الى نصوص القرآن الكريم .. (٢).

(١) د. مراد هوفمان ، وعرض أحمد مفلح من مقال ، الإسلام كبديل ، مجلة العربي ، العدد ٤٢٠ نوفمبر ١٩٩٣ . ص : ٢٠٠ .

(٢) عباس العقاد ، ما يقال عن الإسلام ، مرجع سابق ، ص : ١١٢ .

خاتمة

بعد هذا العرض أعتقد أننا لسنا فى حاجة الى أن نؤكد على الحقيقة الواضحة التى نحن بصددھا الآن وهى سياسية الإسلام فقد عاش سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مكة ثلاثة عشرة سنة طريدا مطاردا مطلوب الرأس، محروم الطعام ، ممنوع التعامل ، يعانى صراعا فكريا وعقائديا واقتصاديا ، مما جعله يحاور أحيانا ويهاجم ويحارب أحيانا أخرى ، وتلك هى المؤثرات التى تخلق من الفرد العادى شخصية سياسية .

وإذا كنا نرى القائد أو الوعيم يضافى عليه شعبة الكثير من الصفات السياسية القديرة لقاء ما أنجز فى معركة أو فى موقعة ، فما بالناس بانسان وحيد أعزل الا من سلاح الإيمان يحارب طواغيت الكفر فى مكة بما كان لديهم من جهاز وعتاد ، فى الوقت الذى لم يكن معه الا العدد البسيط من جنود الحق الذين لم يتجاوز عددهم فى نهاية هذه السنوات الثلاثة عشر ٣٧ رجلا و٣٦ امرأة .

وما بالناس ننكر عليه الصبغة السياسية فى رسالته ، الصبغة السياسية الأخلاقية المبدأ أو المنطق والسلوك والتطبيق ، والتى بفضلها كانت هناك عمليات سياسية فى غاية السمو فى الفترة المدنية التى زخرت بالحروب والمعاهدات والمؤتمرات والمواثيق وتلك كلها هى أدوات السياسة ، بل والمادة الأولية التى تتعامل معها السياسة .

ومن الجدير بالذكر هنا أن سياسية الإسلام لم تقتصر على الرجال فقط الذين يطول حديثنا عنهم ، ولكن شاركت المرأة بالقول والفعل فى العملية السياسية ولن يتسع المقام لذكر كل الأمثلة الآن ، الا أن احدى امهات المؤمنين كانت لها واقعة سياسية فى غاية الخطورة ، حيث كان النبى صلى الله عليه وسلم قد وعد أصحابه بدخول مكة معتمرين ، غير أن الزيارة لم تتم لخروج قريش لملاقاة النبى عند الحديبية ، وكان ما كان من مفاوضات وصلاح أقرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى الوقت الذى ساد فيه

شعور بين المسلمين بعدم الرضى عن تصرف النبى ، حينئذ دخل الرسول الى خيمته حزينا خوفا أن ينزل بهم غضب الله إن هم استمروا على تلك الحال ، وكان معه زوجه أم سلمة .

وقد ظهرت رجاحة عقل أم سلمة هنا حينما أشارت على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتحلل من ثياب الإحرام ، ويعتبر الزيارة وكأنها قد تمت انطلاقا من أن الأعمال بالنيات من ناحية ، وللقدوة التى كان عليها الرسول بالنسبة للمسلمين من ناحية أخرى .

وقد أخذ النبى صلى الله عليه وسلم برأيها فخرج الى المسلمين ، وحينما رأوه متحلا دخلوا من أنفسهم ، وقام كل واحد منهم بأداء الشعائر المفروضة فى مثل هذه الأحوال ، وانتهى الموقف الذى كاد أن يضل المسلمون بسببه .

وهكذا يسجل التاريخ لإمرأة مسلمة قدرا من السياسة التى يفقر اليها الملايين من الرجال من قادة وزعماء ومواطنين ، وذلك كله بعد أن رفع الإسلام من قدرها وأخواتها فى الإنسانية ، باستشارة النبى لها فى كثير من الأمور السياسية ، وبإدخالها فى البيعة مثل الرجال تماما ، وبحفظ حقها واثبات شخصيتها فى حالة الزواج أو الطلاق أو التملك أو البيع أو الشراء أو ما شابه ذلك من عمليات اجتماعية .

ولا يسعنا هنا إلا أن نسجل بهذا الإنجاز عملاقة المرأة فى المجال السياسى الذى سعد بريادة أم المؤمنين أم سلمة له منذ فجر الدولة الإسلامية ، مما يعتبر مؤشرا معبرا عن المكانة السياسية التى وصلت اليها المرأة فى النظام الإسلامى بصورة عامة .

كما أن هناك أسانيد كثيرة تؤكد سياسة الإسلام - يمكن استنباطها من تتبع أحكام الإسلام فى مصدرية الرئيسين : القرآن والسنة ، نوجزها فيما يلى:

أولا : يتضمن القرآن الكريم الكثير من الأحكام التى يستحيل تطبيقها أن لم تكن هناك دولة تضطلع بهذه المهمة، والا استحالته الى مبادئ مجردة لا

تصلح من الواقع شيئا ، ومنها على سبيل المثال :

أ- أحكام الحدود والقصاص ، كقتل القاتل " يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى " (١) " وقطع يد السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " (٢) ، والضرب على أيدي الذين يعيشون في أرض الدولة فسادا " إنما جزاؤا الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم " (٣) ، ومعاقبة المعتدى على الأعراض ، وما الى ذلك من أحكام لا يتسنى تطبيقها الا اذا اسندت العملية الى دولة قائمة وطيدة الأركان قادرة على ذلك ، ولا يمكن أن يتخيل انسان أن تلك الحدود يمكن أن تسند الى أفراد لتنفيذها دون أن تكون هناك قوة قاهرة تفرض رهبتها ضمانا للطاعة وتنفيذا للحدود .

ولا شك في أن تحريم الأفعال واعتبارها جرائم وفرض العقوبات عليها إنما هو من مسائل الحكم ومن أخص ما تقوم به الدولة ، ولو لم يكن الإسلام ديناً ودولة لما سلك هذا المسلك .

ولا شك أن القرآن الكريم لم يأت بالنصوص الخاصة بالجرائم عبثاً ، وإنما جاء بها لتنفيذ وتقام ، وإذا كان القرآن الكريم قد أوجب على المسلمين، إقامة هذه النصوص وتنفيذها ، فقد أوجب عليهم أن يقيموا حكومة ودولة تسهر على إقامة هذه النصوص ، وتعتبر تنفيذها بعض ما يجب عليها (٤) .

ب- يتضمن القرآن الكريم كذلك أحكاماً مالية تتعلق بالنفقة الواجبة بين الأقارب ، وبالميراث وتوزيعه ، وبالزكاة وطرق صرفها ، ولا يتصور أن تكون هذه الأحكام ملزمة لمن تجب عليهم ، إلا إذا كان ثمة سلطة مجبرة تلزمهم جبراً اذا امتنعوا عن أداء ما عليهم من حقوق (٥) ، وتلك السلطة

(١) البقرة : ١٧٨ .

(٢) المائدة : ٣٨ .

(٣) المائدة : ٣٣ .

(٤) عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية (القاهرة : مطبعة نهضة مصر ، بدون)

(٥) محمد المبارك ، الحكم والدولة (القاهرة : دار الفكر ، ١٩٨١) ص: ١٢ .

ماهى سوى الدولة وأجهزتها وكل الوحدات البشرية القائمة عليها والمنوط بها وضع هذه الأحكام موضع التطبيق العملى ، متضمنة فى ذلك انزال العقوبة المفروضة لمن لا يرضخ لتلك الأحكام .

ج- يتضمن القرآن بعد هذا دعوة الى الجهاد فى سبيل الله لتكوين كلمة الله أى شريعته هى العليا ، ولحماية المسلمين ورد الاعتداء عنهم وعن أوطانهم وكيانهم ودولتهم ، وحماية المستضعفين من الرجال والنساء .

كذلك فإن هناك أمورا تنشأ عن الجهاد كتوزيع الغنائم وفداء الأسرى وما الى ذلك ، ولا يمكن أن يخاطب المسلمين فرادى غير منظمين بهذه الأحكام بل لابد لذلك من نظام ، ولا يمكن تنفيذ هذه الأحكام بدون نظام وحاكم يتولى شئونهم ، وينفذ هذه الأحكام فى مواضعها ، فينذر بالحرب ويعلنها ويقود معركتها ، ويعقد المعاهدات ويقسم الغنائم ويفدى الأسرى وما الى ذلك من أمور .

لقد ورد لفظ الجهاد فى القرآن الكريم أكثر من خمسين مرة ، وحض عليه الرسول صلى الله عليه وسلم آلاف المرات ، خلال المدة التى قضاهما فى المدينة المنورة ، ومارسه فعلا احدى وتسعين مرة (١) .

فما معنى كل هذا التأكيد على لفظ الجهاد بالذات ؟ وما معنى ممارسة هذا العدد الضخم من المرات ، والحض عليه ، والتأكيد على تثبيته؟

إن الجهاد بالمعنى المتعارف عليه ، هو الحرب ، والقيام بأعمال عسكرية ، وهل هناك أحد ينكر أن تشكيل الجيوش وقيادتها الى الحروب ، ورسم مخططات المعارك ، ودرس تكتيك الكر والفر ، واستراتيجية الهجوم والكمين والتراجع الخ ... هل هناك أحد يستطيع أن ينكر أن هذه العسكرية من أكبر مظاهر الدولة ؟

واذا كان القرآن الكريم لم يحدد هذه الدولة ، ولم يضع لها تعريفا فقد أشار الى تشكيلها بالجهاد ، وفسر الرسول ذلك بوحي من الله تعالى قولا

(١) ممدوح حقى ، نقد وتعليق على كتاب الاسلام وأصول الحكم : مكتبة الحياة ، ١٩٧٨ ص: ١٥٩ .

وفعلا الى تشكيلها بالجهاد ، وإلا فما معنى حض الله له صلى الله عليه وسلم على الجهاد والقتال والغلبة على الكفار والمنافقين : " يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم " (التوبة ٧٣ - التحريم ٩) .

ولنعرض فيما يلي بعض آيات الجهاد ، فلعل يكون فيها ما يقنع بصحة ما نقول :

يقول تعالى : " ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين (محمد : ٣١) " لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدين في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم . فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة (النساء ٩٥) . " انفروا اخفاة وتقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم " (التوبة ٤١) " وجاهدوا في الله حق جهاده " (الحج ٧٨) " يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم " (المائدة ٥٤) " يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تتجيكم من عذاب اليم ، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم (الصف ١٠، ١١) " قل : أن كان أبائكم وأبنائكم وأخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره " (التوبة ٢٤) .

فلو كان الإسلام يفرق بين الدولة والدين لألغى فكرة الجهاد ، وأصبح الرسول صلى الله عليه وسلم مثل سيدنا عيسى عليه السلام الذي يقول : " اعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله " .

د- وهناك مجموعة أخرى من الأحكام ، لها القدر الأكبر من الأهمية حيث أنها تتصل بالالتزام السياسى بين الحاكم والمحكوم ، وواجبات وحقوق كل طرف منهم ، والشروط الواجب توافرها لقيام ذلك الالتزام ، فعلى سبيل

(١) ممدوح حقى ، نقد وتعليق على كتاب وأصول الحكم (بيروت : مكتبة الحياة ، ١٩٧٨) ص : ١٥٩ .

المثال حيث يقرر القرآن الكريم أن " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم " ، فهناك التزامات معينة لا بد من توافرها لتوفر تلك الطاعة ، لعل من أولها وأهميتها ، أن يكون ولي الأمر على القدر الأكبر من الأخلاقيات العامة والصفات الجسيمة السليمة ، ويحددها الفقهاء بالعدالة بشروطها الجامعة ، والعلم المؤدى الى الإجتهد إن كان هناك ما يستدعى ذلك ، والشجاعة المؤدية الى الحماية والجهاد ، ثم سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ، وسلامة الأعضاء من أى قصور يعوق الحركة .

وهنا كذلك حتميات أخرى مثل الذكورة والاسلام والرجولة ، وذلك كله بالإضافة الى القدرة على اقامة شريعة الإسلام وحكمة بين الرعايا والمحكومين ، ومراعاة حق الله سبحانه وتعالى فيمن قدر لهم أن يكونوا تحت يديه ، وتلك الخاصية هي الحاسمة فى تلقى الطاعة ، ولذلك ذهب الفقهاء الى أن طاعة ولي الأمر فيما أطاع الله فيه واجبة ، ومنعه مما لم يطع الله فيه واجب كذلك (١) .

ثانيا : اشتمل القرآن على مجموعة من الحقائق الكبرى التى دعا الى الإيمان بها وهى تؤلف ما يمكن أن نطلق عليه التصور العام للوجود ، فجعل الإنسان والكون المحيط به منوطا وجودهما بخالق قدير مهيم عليهما ، وهو الله ، وجعل الكون مسخرا للإنسان ، والإنسان مكلف من الله بعمارة الأرض وتسخير الكون لمنفعته ، استخلفه فى ذلك ومنحه عقلا يدرك به حقائق المحسوسات عن طريق رسله المختارين لذلك ، ليدرك الحقائق التى هى وراء تلك المحسوسات ، وليعرف الطرق المثلى فى سلوكه وتنظيم حياته، وجعل له حياة أخرى لتكون حياة المسئولية والجزاء .

هذه الحقائق اقترنت بعبادات - رسمها له لتعبر عن خضوعه المطلق لله - وتوجيهات وقواعد للسلوك وقواعد تشريعية لتنظيم الحياة الاجتماعية .

فى هذا الجو العقائدى والأخلاقى والتشريعى تنمو الحياة الانسانية فى جميع جوانبها ويتعاون أفراد المجتمع المفتوح لبنى الإنسان جميعا

(١) عبدالرحمن خليفة ، علم السياسة الإسلامى ، مرجع سابق ، ص : ٨٢ .

ليقوموا بما حملهم الله من أمانة وليؤدوا رسالة الاستخلاف الالهى فى عمارة هذا الكون .

إن مثل هذه النظرية الشاملة المتكاملة لا يمكن أن تتحقق دون أن تكون الدولة والحكم والتنظيم السياسى جزءا منها يفسح لها مجال الحياة لتحقيق رسالتها ويحميها مما يعارضها ويعوق مسيرتها .

ثالثا: فى أقوال النبى صلى الله عليه وسلم ما يدل دلالة صريحة واضحة على أن الحكم أو الدولة جزءا من تعاليم الاسلام التى بلغها للناس ، بل أن هذه الأقوال تشتمل على مصطلحات فى فكرة الدولة تقابل مفاهيم جديدة جاء بها الإسلام كما بلغه رسوله عليه الصلاة والسلام ، فقد أكد أولا على ضرورة تنظيم الجماعة ، مهما قل عددها أو كثر ، وأقل عدد للجماعة ثلاثة .

وانطلاقا من هذا كان حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم " إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم " أى يجعلوه أميرا أو حاكما يدير شئونهم اذ بدونه لا تنتظم حياتهم .

ويزيد ابن تيميه الأمر توضيحا حين يلفت الانتظار الى أن الرسول أوجب هذا الأمر فى الاجتماع القليل العارض فما بالناس بسائر أنواع الجماعات ذات المكانة والخطورة فى المجتمع وكلها ذات أثر خطير فى البناء الاجتماعى والسياسى للدولة والأمة ^(١) .

وأخيرا يجب ألا يفهم من القول أن الإسلام دين ودولة ، أن الإسلام يفرق بين الدين والدولة ، فهذا ظن خاطئ ، فالإسلام مزج الدين بالدولة ، ومزج الدولة بالدين ، حتى لا يمكن التفريق بينهما ، وحتى أصبحت الدولة فى الإسلام هى الدين ، وأصبح الدين فى الإسلام هو الدولة ^(٢) .

فالإسلام يقيم شئون الدنيا كلها على أساس من الدين ، ويتخذ من الدين

(١) عبد الرحمن خليفة ، علم السياسة الاسلامى ، مرجع سابق ، ص: ٨٣ .

(٢) عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية) ، مرجع سابق ، ص: ٨٩ .

سندا للدولة ، ووسيلة لضبط شئون الحكم وتوجيه الحكام والمحكومين .

والدولة المثالية في الإسلام هي الدولة التي تقيم أمور الدنيا بأمر الدين، فتأخذ رعاياها بما أمر الله ، وتمنعهم عما نهى الله : " الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر " (١) .

والدين في الإسلام ضروري للدولة ، والدولة ضرورة من ضرورات الدين ، فلا يقام الدين بغير الدولة ، ولا تصلح الدولة بغير الدين .

وفي هذا الصدد تحضرني كلمة قالها الخميني مفجر الثورة الإسلامية في إيران ، بأن من يقول بفصل الدين عن السياسة ، لا يفهم في الدين ولا يفهم في السياسة ، وعلى الرغم أنه قالها قبل نشوب ثورته في إيران ، وربما لغرض معين ، إلا أنها تصدق تماما في التعبير عن تلك القضية في واقع الأمر في الإسلام .

(١) الحج : ٤١ .

مراجع البحث

- أولا : المراجع العربية :

- ١- ابن تيمية ، السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية (القاهرة :
الدار الخيرية ١٣٢٢ هـ) .
- ٢- ابن هشام ، السرة النبوية ، القسم الأول (القاهرة : مكتبة مصطفى
الحلبى ، ١٩٥٥) .
- ٣- أبو زيد شلبى ، تاريخ الحضارة الاسلامية والفكر الاسلامى (القاهرة :
مكتبة وهبة ، ١٩٦٤) .
- ٤- الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد (القاهرة : مكتبة ومطبعة الحلبي،
١٩٦٦) .
- ٥- الماوردى ، أدب الدنيا والدين ، حققه وعلق عليه مصطفى السقا (القاهرة
: دار التوفيقية للطباعة ، ١٩٧٥) .
- ٦- ثروت بدوى ، اصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية
الكبرى (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠) .
- ٧- جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ترجمة لفيف من الأساتذة (القاهرة : دار
المعارف ، ١٩٧٠) .
- ٨- جورجى زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامى ، ج ٢ (القاهرة : دار الهلال ،
١٩٠٦) .
- ٩- جلال شرف ، على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسى فى الإسلام
(الاسكندرية : دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٨) .
- ١٠- حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام السياسى والدينى ، ج ١ (القاهرة :
دار النهضة العربية ، ١٩٥٩) .

- ١١- حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٦) .
- ١٢- خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ (القاهرة : دار العالم العربى ، ١٩٦٧) .
- ١٣- خالد محمد خالد ، الدولة فى الإسلام (القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨١) .
- ١٤- زكريا هاشم زكريا ، اراء فلاسفة وعباقره الغرب فى الإسلام (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٨) .
- ١٥ سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، المجلد السابع ، ج ٥ ، ط ٥ (بيروت : دار احياء التراث العربى ، ١٩٦٧) .
- ١٦- سيديو ، تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة : عيسى الحلبي ، بدون) .
- ١٧- صبحى الصالح ، النظم الاسلاميه ، نشأتها وتطورها (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٠) .
- ١٨- طعيمه الجرف ، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ، (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٨) .
- ١٩- عباس محمود العقاد ، ما يقال عن الاسلام (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٧٠) .
- ٢٠- عبد الرحمن خليفة ، فى علم السياسة الاسلامى (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٠) .
- ٢١- عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٧٨) .
- ٢٢- عبدالمجيد الحفناوى ، تاريخ القانون المصرى ، دراسة فى نظرية العقد فى القانون الرومانى (الاسكندرية : منشأة المعارف ، بدون) .

٢٣- عبد الوهاب خلاف ، مصادر التشريع الاسلامى مرنه (القاهرة : مجلة القانون والاقتصاد ، ابريل ومايو ، ١٩٤٥) .

٢٤- عبد القادر عودة ، الاسلام وأوضاعنا السياسية (القاهرة : مطبعة نهضة مصر ، بدون) .

٢٥- عدنان على النحوى ، الشورى لا الديمقراطية ، ج ٢ (القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٥) .

٢٦- على عبد الرازق ، الاسلام وأصول الحكم ، بحث فى الخلافة والحكومة فى الاسلام (بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٧٨) .

٢٧- على محمد لاغا ، الشورى والديمقراطية (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) .

٢٨- على يوسف السبكى ، نظام الحكم والادارة فى العهد النبوى والخلافة الراشدة ، ط ١ (القاهرة : مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٨٤) .

٢٩- عمر شريف ، نظام الحكم والادارة فى الدولة الاسلامية ، دراسة مقارنة (القاهرة : دار الاتحاد العربى ، ١٩٨٥) .

٣٠- فهمى الشناوى ، نحو اسلام سياسى (القاهرة : المختار الاسلامى للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥) .

٣١- فهمى هويدى ، القرآن والسلطان (بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٢)

٣٢- فتحى عبد الكريم ، الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٤) .

٣٣- فضل الله محمد اسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الاغريقى والفكر الاسلامى (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٦) .

٣٤- فؤاد شبل ، الفكر السياسى ، دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤) .

- ٣٥- كارادى فو، الغزالي، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة : عيسى الحلبي، بدون) .
- ٣٦- ليوبولدفايس ، منهاج الاسلام فى الحكم ، ترجمة منصور محمد ماضى، ط٥ (القاهرة : مكتبة الحلبي ، بدون) .
- ٣٧- محمد أحمد خلف الله ، القرآن والدولة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١) .
- ٣٨- محمد الخضر حسين ، نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم (تونس : دار المغرب العربى ، ١٩٢٥) .
- ٣٩- محمد المبارك ، الحكم والدولة (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٨١)
- ٤٠- محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشده ، ط٢ (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٦) .
- ٤١- محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الاسلامية (القاهرة : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٨٣) .
- ٤٢- محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية (القاهرة : مكتبة دار التراث ، ١٩٧٩) .
- ٤٣- محمد عبد الغنى حسن ، الاسلام بين الاتصاف والجحود (القاهرة : مؤسسة المطبوعات الحديثة ، بدون) .
- ٤٤- محمد عمارة ، الدين والدولة (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٦) .
- ٤٥- محمد فتحى عثمان ، أصول الفكر السياسى الاسلامى (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٩) .
- ٤٦- محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (بيروت : دار احياء التراث العربى ، بدون) .

- ٤٧- محمد طه بدوى ، أصول علوم السياسة (الاسكندرية : المكتب المصرى الحديث ، ١٩٦٦) .
- ٤٨- محمد يوسف موسى ، نظام الحكم فى الاسلام (القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٦٣) .
- ٤٩- مصطفى أبو زيد فهمى ، النظرية العامة للدولة (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٥) .
- ٥٠- مصطفى كمال وصفى ، مصنفه النظم الاسلاميه الدستورية والدولية والادارية والاقتصادية والاجتماعية (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٠) .
- ٥١- مهدى فضل الله ، الشورى ، طبيعة الحاكمية فى الاسلام (بيروت : دار الاندلس ، ١٩٨٤) .
- ٥٢- مونتجمرى وات ، الفكر السياسى ، المفاهيم الاساسية ، ترجمة صبحى حديدى (بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨١) .
- ٥٣- هنرى لاووست ، أصول الاسلام ونظمه فى السياسة والاجتماع عند شيخ الاسلام ابن تيميه ، ترجمة محمد عبد العظيم على (الاسكندرية : دار الدعوة ١٩٧٩) .

ثانيا المراجع الاجنبية :-

- 1) Arnold, the capliphate (london : Macmillan, 1924).
- 2) Erwin Rosenthal, political thought in Medieval Islam (London : Cambridge university press, 1968).
- 3) Gibb, H.A.R., Mohammedanism (oxford: 1948).
- 4) Montgomery Watt, Mohamed, prophet and statesman (oxford : university press, 1961) .
- 5) planiol et Report, traite Elamantair De Droit civil (Paris: sirey, 1932).
- 6) Schacht the origins of Mohammadan jurisprudence (oxford : university press, 1960) .

المحتويات

- المقدمة
- الفصل الأول : المنكرون لسياسية الاسلام من المسلمين والرد عليهم
- الفصل الثاني : المنكرون لسياسية الاسلام من الغرب والرد عليهم.
- الفصل الثالث : القائلون بسياسية الاسلام من المسلمين وأدلتهم على ذلك .
- الفصل الرابع : سياسية الاسلام عند مفكرى الغرب المنصفين .
- الخاتمة :
- المراجع :
- أولا : العربية .
- ثانيا : الأجنبية .

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
4	تقديم
	الأسماء المقولة على الله
7	مقدمة
15	أ - العلم الإلهي
20	ب - الإرادة الإلهية
24	ج - عناية الله
29	د - قدرة الله
	اشكالية المعرفة بين الحسن بن الهيثم وايماتويل كنط (دراسة تحليلية نقدية مقارنة)
38	تقديم
40	مقدمة
45	الفصل الأول
	حول نظرية المعرفة
	مقدمة
45	1- تعريف المعرفة
49	2- موضوعات المعرفة
52	3- المعرفة واشكاليات الفلسفة
54	4- المعرفة نشاط روحي
56	تعقيب
	الفصل الثاني
58	اشكالية المعرفة عند الحسن بن الهيثم

الصفحة	الموضوع
59	مقدمة
60	1- المنهج عند ابن الهيثم
63	2- مفهوم الفلسفة عند ابن الهيثم
65	3- نظرية المعرفة عند الحسن بن الهيثم
69	4- علاقة علم النفس بنظرية المعرفة
70	5- أنواع الإدراك
71	أ - الإدراك الحسى
71	ب - الإدراك بالمعرفة
71	ج - الإدراك بالقياس والتمييز
72	د - الإدراك والاستدلال
74	هـ - الإدراك بالبداة والتأمل
76	و - الإدراك بالتأمل وعلاقته بالمكان والزمان
79	6- أثر الاعتدال فى المعرفة وأخطاء البصر
80	أولا : الخطأ فى مجرد الإحساس
81	ثانيا : أخطاء فى المعرفة
82	ثالثا : خطأ فى التمييز والقياس
83	تعقيب
89	الفصل الثالث
	اشكالية المعرفة عند ايماتويل كمنط
89	مقدمة
89	1- حياته ومصنفاته

الصفحة	الموضوع
92	2- الفلسفة الترنسندننتالية والنقدية
93	أولا : الفلسفة الترنسندننتالية
95	ثانيا : الفلسفة النقدية
99	3- اشكالية المعرفة عند كنت
106	4- عناصر اشكالية المعرفة
106	أولا : المنهج الكنطى
108	ثانيا : العلم الرياضى
111	ثالثا : العلم الطبيعى
113	أ - الزمان والمكان
117	ب - نقد نظرية المكان والزمان الكنطية
120	رابعا : المقولات
123	- جدول الأحكام
124	- جدول المقولات
128	خامسا : ملكات المعرفة
130	أ - ملكة الحساسية الصورية
131	ب - ملكة الفهم الصورى
132	ج - ملكة العقل
134	سادسا : دور الخيال والفكر الواعى الخالص فى المعرفة
136	سابعا : علاقة الميتافيزيقا والخبرة بالمعرفة
143	تعقيب
148	الفصل الرابع
148	حول التحليل والنقد والمقارنة
148	مقدمة

الصفحة	الموضوع
148	1- تحليل ونقد ومقارنة
159	الخاتمة
161	أولا : المصادر والمراجع العربية والمترجمة
165	ثانيا : المصادر والمراجع الأجنبية
166	ثالثا : المعاجم والموسوعات
167	الفهرست
171	إشكالية المصطلح الفلسفي
172	مقدمة
173	أولا : تعريف المصطلح
179	ثانيا : نشأة علم المصطلح
187	1- المصطلح في السياقات المتعددة
196	2- صعوبات في طريق المصطلح
201	ثالثا : مصادر المصطلح
202	رابعا : المصطلح والتقدم العلمي
203	خامسا : حركة الترجمة والمعاجم الفلسفية
208	سادسا : اللغة وإشكالية المصطلح
215	سابعا : نماذج من إشكالية المصطلح
215	1- المعاني اللغوية للجوهر
216	2- المعاني الفلسفية للجوهر
219	3- الجوهر عند أرسطو
221	4- الجوهر عند رينيه ديكارت
222	5- الجوهر عند جون لوك

الصفحة	الموضوع
224	6- الجوهر عند الفريد نورث هوايتهد
229	نتائج البحث
	مراجع البحث
234	أولا : المراجع العربية والمترجمة
237	ثانيا : المراجع الأجنبية
238	ثالثا : المعاجم والقواميس العربية
239	رابعا : القواميس الأجنبية
240	الفهرست
	الانسان ومشكلة الحرية
241	من المنظورين : الدينى الإسلامى والغربى
242	مقدمة
	مشكلة الحرية وأبعادها
243	١- البعد الدينى
243	الجبر والاختيار
244	١- أهل السلف (الجبرية - الانسان مجبر)
246	٢- المعتزلة (الانسان حر)
253	٣- موقف الإباضية من المعتزلة
	٤- مذاهب الحرية عند الصوفية والفلاسفة والمصلحين
260	المفهوم الخاص بالحرية عند الصوفية
267	رأى الفيلسوف ابن رشد
267	نقد التوسط الأشعرى
271	الحرية من منظور المصلحين العرب المحدثين

الصفحة	الموضوع
271	١ - محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)
274	ثانيا : الانسان ومشكلة الحرية من المنظور الغربى
274	أ - البعد الفلسفى
274	مقدمة
275	مذاهب الحرية
276	أدلة وجود الحرية
278	١ - الحرية الانسانية عند شلنج
284	٢ - الجبر والاختيار عند ديفيد هيوم
290	٣ - الحرية عند وليم جيمس
295	٤ - الماركسية ومفهوم الحرية
296	الوجودية والحرية
299	٣ - البعد الاجتماعى
299	الحرية الفردية وعلاقتها بالجماعة
305	مذاهب الحرية فى العصر الحاضر " سارتر "
310	سياسية الإسلام بين الرأى والرأى الآخر
312	إهداء
	مقدمة
	الفصل الأول
314	المنكرون لسياسية الإسلام من المسلمين والرد عليهم
	الفصل الثانى
344	المنكرون لسياسية الإسلام من الغرب والرد عليهم

الصفحة	الموضوع
	الفصل الثالث
381	القولون بسياسية الإسلام من المسلمين وأدلتهم علي ذلك
	الفصل الرابع
390	سياسية الإسلام عند مفكرى الغرب المنصفين
410	الخاتمة
418	المراجع
418	أولا : العربية
423	ثانيا : الأجنبية
424	المحتويات

٩٨/٤٦٦٥

I.S.B.N

977-03-0454-9



المرموم للحميروتر

٢٨ ش موتر - الأراوية - أمان حلية
العقود

٤٨٢١٢٢٠ ☎

مطبعة الانتصار لطباعة الأوفست

١٠ شارع الوردى - كوم الدكة

تليفون ٤٩١٦٥٩٧ / ٤٩٢٥٣٩٣

Sultan Computer

مكتبة أم العبد
Bibliotheca Alwadana



0324928

٣٦٥/٤٠